KERNOS

Supplément 13

Joannis MYLONOPOULOS

Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος

Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes

UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY
X030196864
Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique

Liège 2003

Der Druck der vorliegenden Publikation wurde vom Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik. Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg finanziell unterstützt.

Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος
Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes

University of Virginia
Libraries

Correspondance et informations
Revue *Kernos*, Université de Liège, Place du 20-Août, 7, B – 4000 Liège
Tél. : + 32 (0)4 366 55 68 (Vinciane Pirenne-Delforge)
Télécopie : + 32 (0)4 366 58 41
E-mail : v.pirenne@ulg.ac.be
http://www.ulg.ac.be/histreli/kernos.htm

Umschlag vorne:

Große Bronzestatuette, „Poseidon Loeb"
© München, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Sammlung Loeb 15. Phot. Mus. (C. Koppermann).

D/2003/0480/46

KERNOS

Supplément 13

Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος
Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes

Joannis MYLONOPOULOS

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Liège, 2003

ALD
BL
795
.S47
M95
2003

Kernos Suppléments

Supplément n° 1 (1992)
Robin Hägg (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, 230 p., 111 ill.

Supplément n° 2 (1992)
A. Motte, V. Pirenne-Delforge, P. Wathelet (éds), *Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque. Bibliographical Survey of Greek Religion*, 781 p., relié pleine toile.

Supplément n° 3 (1994)
Pierre Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, 437 p.

Supplément n° 4 (1994)
Vinciane Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, xii + 527 p., 12 plans.

Supplément n° 5 (1997)
Vinciane Pirenne-Delforge, Gérald Purnelle, *Pausanias. Periegesis. Index verborum. Liste de fréquence. Index nominum*, Liège, Centre informatique de Philosophie et Lettres, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique (*L.A.S.L.A.*, 24 & *Kernos*, supplément 5), 2 vol., 1243 p.

Supplément n° 6 (1998)
A. Motte, V. Pirenne-Delforge, P. Wathelet (éds), *Mentor 2 (1986–1990). Guide bibliographique de la religion grecque. Bibliographical Survey of Greek Religion*, 531 p., relié pleine toile.

Supplément n° 7 (1998)
C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (éds), *Le Bestiaire d'Héraclès. IIIe Rencontre héracléenne*, 322 p., 38 pl.

Supplément n° 8 (1998)
V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités, des origines à la* Périégèse *de Pausanias*, 261 p.

Supplément n° 9 (1999)
Carine Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, 320 p.

Supplément n° 10 (2000)
Vinciane Pirenne-Delforge & Emilio Suárez de la Torre (éds), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, 472 p.

Supplément n° 11 (2001)
Édouard Delruelle & Vinciane Pirenne-Delforge (éds), Κῆποι. *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, xvii + 346 p.

Supplément n° 12 (2002)
Gunnel Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, 429 p.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis 11
Vorwort 15

Einleitung 17

I. Die Verbreitung des Poseidonkultes auf der Peloponnes

1. Einleitung 25

2. Achaia 29

2.1. Aigai. Heiligtum des Poseidon 29
2.2. Aigion. Statue des Poseidon in einem *oikema* auf der Agora 32
2.3. Aigion. Heiligtum des Poseidon am Hafen 34
2.4. Helike. Heiliger Hain des Poseidon Helikonios 35
2.5. Patrai. Tempel des Poseidon am Hafen 40
2.6. Kap Rhion. Tempel des Poseidon 44
2.7. Überblick 45

3. Argolis 49

3.1. Ägina. Temenos des Poseidon und des Apollon 49
3.2. Ägina. Das Fest der Thiasoi 52
3.3. Argos. Heiligtum des Poseidon Prosklystios 52
3.4. Didymoi. Heiligtum des Poseidon 56
3.5. Epidauros. Kult des Poseidon im Asklepieion 57
3.6. Epidauros. Kult des Poseidon im Heiligtum des Apollon Maleatas 59
3.7. Genesion. Heiligtum des Poseidon Genesios 61
3.8. Hermione. Tempel des Poseidon 64
3.9. Hermione. Statue des Poseidon 69
3.10. Kalaureia. Heiligtum des Poseidon 70
3.10.1. Ursprünglicher Tempelbezirk 71
3.10.2. Die Säulenhallen und das Torgebäude 73
3.10.2.1. Stoa I 73
3.10.2.2. Stoa II 73
3.10.2.3. Stoa III 74
3.10.2.4. Stoa IV 75
3.10.2.5. Torgebäude 75
3.10.3. Die Funde 76
3.10.4. Gebäude außerhalb des heiligen Bezirks 77
3.10.4.1. Das sog. Bouleuterion 77
3.10.4.2. Das sog. Asklepieion 78
3.10.4.3. Die Siedlung 80
3.10.5. Der Kult 80

3.11. Mykenai. Kult des Poseidon 81
3.12. Nauplia. Heiligtum des Poseidon 82
3.13. Temenion. Heiligtum des Poseidon 84
3.14. Troizen. Kult des Poseidon Basileus 85
3.15. Troizen. Kult des Poseidon Geraistios 90
3.16. Troizen. Extraurbanes Heiligtum des Poseidon Phytalmios 92
3.17. Überblick 93

4. Arkadien 98

4.1. Asea. Tempel des Poseidon und der Athena Soteira 98
4.2. Kaphyai. Heiligtum des Poseidon 103
4.3. Lykosoura. Altar des Poseidon Hippios im Heiligtum der Despoina 104
4.4. Mantineia. Extraurbanes Heiligtum des Poseidon Hippios 107
4.5. Megalopolis. Herme des Poseidon im Temenos der Großen Göttinnen 112
4.6. Megalopolis. Herme des Poseidon Asphaleios 113
4.7. Megalopolis. Extraurbaner Tempel des Poseidon Epoptes 114
4.8. Methydrion. Tempel des Poseidon Hippios 115
4.9. Orchomenos. Heiligtum des Poseidon in der Unterstadt 118
4.10. Pallantion. Heiligtum des Poseidon 120
4.11. Pheneos. Bronzestatue des Poseidon Hippios auf der Akropolis 122
4.12. Tegea. Kult des Poseidon 123
4.13. Trikolonoi. Heiligtum des Poseidon 127
4.14. Überblick 129

5. Elis 133

5.1. Elis. Statue des Poseidon/Satrapes auf der Agora 133
5.2. Olympia. Doppelaltar des Zeus Laoitas und des Poseidon Laoitas 136
5.3. Olympia. Altar des Poseidon Hippios am Hippodrom 138
5.4. Samikon. Heiliger Hain des Poseidon Samios 140
5.5. Überblick 143

6. Korinthien 145

6.1. Kenchreai. Statue des Poseidon am Hafen 145
6.2. Korinth. Altar des Poseidon 148
6.3. Korinth. Kult des Poseidon Damaios 150
6.4. Korinth. Das sog. Timoleonmonument 151
6.5. Korinth. Poseidonbrunnen an der Westseite des Forums 153
6.6. Korinth. Statuen des Poseidon an der Lechaionstraße 156
6.7. Korinth. Tempel des Poseidon auf dem Forum 158
6.8. Korinth. Extraurbanes Heiligtum des Poseidon Isthmios 160
6.8.1. Der Kultplatz vor dem Bau des ersten monumentalen Tempels 161
6.8.2. Das Temenos in archaischer Zeit 163
6.8.2.1. Der Tempel 163
6.8.2.2. Der Altar 166
6.8.2.3. Terrassen 168
6.8.2.4. Die Temenosmauer und die Eingangssituation 169
6.8.3. Das Temenos von der klassischen Zeit bis 146 v.Chr. 170
6.8.3.1. Der Tempel 170

6.8.3.2. Der Altar ... 171
6.8.3.3. Die Temenosmauer und die Eingangssituation ... 172
6.8.4. Das Temenos in der Kaiserzeit ... 173
6.8.4.1. Die erste Temenosmauer ... 173
6.8.4.2. Die zweite Temenosmauer ... 174
6.8.4.3. Das Palainonion ... 174
6.8.5. Wichtige Nebenbauten ... 182
6.8.5.1. Die Sportanlagen ... 182
6.8.5.2. Das Theater ... 183
6.8.5.3. Die Grotten ... 184
6.8.5.4. Die Thermenanlage ... 187
6.8.5.5. Der römische Bogen ... 188
6.8.6. Literarisch und epigraphisch überlieferte Bauten ... 189
6.8.7. Die Kultstatuengruppe ... 191
6.8.8. Der Kult ... 195
6.8.9. Die Zerstörung des Heiligtums ... 198
6.9. Lechaion. Heiligtum des Poseidon Lechaios ... 198
6.10. Penteskouphia. Heiliger Hain des Poseidon ... 201
6.11. Sikyon. Altar des Poseidon Isthmios auf der Agora ... 205
6.12. Sikyon. Heiligtum des Poseidon am Hafen ... 206
6.13. Überblick ... 208

7. Lakonien ... 212

7.1. Aigiai. Tempel und heiliger See des Poseidon ... 212
7.2. Gytheion. Statue des Poseidon Gaiaochos auf der Agora ... 213
7.3. Helos. Das Fest Pohoidaia ... 215
7.4. Nymphaion. Statue des Poseidon am Hafen Sparta ... 216
7.5. Sparta. Heiligtum des Poseidon Asphal(e)ios und der Athena Agoraia auf der Agora ... 218
7.6. Sparta. Temenos des Poseidon Tainarios an der Aphetaisstraße ... 219
7.7. Sparta. Heiligtum des Poseidon Hippokourios in Pitane ... 221
7.8. Sparta. Heiligtum des Poseidon Domatites in der Nähe des Dromos ... 222
7.9. Sparta. Tempel des Hipposthenes und des Poseidon in der Nähe des Dromos ... 224
7.10. Sparta. Heiligtum des Poseidon Genethlios in der Nähe des Theaters ... 225
7.11. Sparta. Poseidon als *visiting god* im Heiligtum der Orthia und im Menelaion ... 226
7.12. Sparta. Hain (?) des Poseidon in der Nähe von Amyklai ... 227
7.13. Sparta. Heiligtum des Poseidon Gaiaochos bei Therapne ... 228
7.14. Tainaron. Heiligtum des Poseidon Tainarios ... 229
7.14.1. Die literarische Überlieferung über die Topographie des Heiligtums ... 230
7.14.2. Architektur und Topographie des Heiligtums ... 231
7.14.2.1. Die Grotte ... 232
7.14.2.2. Das Gebäude neben der Grotte ... 232
7.14.2.3. Die Kapelle der Agioi Asomatoi ... 234
7.14.2.4. Weitere Architekturreste ... 235
7.14.3. Votivmaterial und epigraphische Zeugnisse ... 236
7.14.4. Der Kult ... 238
7.14.5. Die Funktion des Heiligtums ... 239
7.15. Teuthrone. Weihrelief an Poseidon ... 240
7.16. Überblick ... 241

Google Original from

8. Messenien ... 246

8.1. Akovitika. Heiligtum des Poseidon ... 246
8.2. Messene. Heiligtum des Poseidon auf der Agora ... 248
8.3. Pylos. Heiligtum des Poseidon (?) ... 250
8.4. Thuria. Das Fest Pohoidaia/Poseidaia ... 251
8.5. Überblick ... 251

II. Form und Topographie des sakralen Raumes

1. Das Erscheinungsbild des poseidonischen Sakralraumes ... 255

1.1. Tempel ... 256
1.2. *Hiera* ... 259
1.3. Heilige Haine (ἄλση) ... 263
1.4. Altäre und andere Formen des poseidonischen Sakralraumes ... 265
1.5. Überblick ... 267

2. Die topographische Lage: Urbane und extraurbane Heiligtümer ... 271

2.1. Urbane Heiligtümer des Poseidon ... 272
2.1.1. Poseidia auf Agorai ... 273
2.1.2. Poseidia an Häfen ... 274
2.1.3. Poseidia im Stadtgebiet ... 274
2.1.4. Überblick ... 275
2.2. Extraurbane Heiligtümer des Poseidon ... 276
2.2.1. Poseidia an einer Straße ... 278
2.2.2. Poseidia an einer Quelle, einem Fluß oder an einem See ... 280
2.2.3. Poseidia am Meer ... 281
2.2.4. Poseidia an Weideplätzen ... 283
2.2.5. Poseidia an einer zwischenstaatlichen Grenze ... 284
2.2.6. Überblick ... 284

III. Der Kult des Poseidon auf der Peloponnes

1. Im Dienste Poseidons: Priester poseidonischer Kulte ... 293

2. Mit und für Poseidon feiern: Die Feste Poseidons auf der Peloponnes ... 305

2.1. Städtische Feste ... 306
2.2. Regionale Feste ... 310
2.3. Überregionale Feste ... 310
2.4. Überblick ... 315

3. Töten für Poseidon: Poseidonische Opferrituale ... 319

3.1. Reguläre Opfer ... 321
3.2. Einmalige Opfer ... 325
3.3. Private Opfer ... 327
3.4. Außergewöhnliche Opfer ... 328
3.5. Überblick ... 334

4. "Hast Du mir etwas mitgebracht?" Weihgeschenke an Poseidon 337

4.1. Frühe Votive bis zum 6. Jh. v.Chr. 339
4.2. Votive aus dem 5. und 4. Jh. v.Chr. 349
4.3. Votive zwischen dem 3. Jh. v.Chr. und dem 3. Jh. n.Chr. 352
4.4. Überblick 356

5. Heilige Objekte und Tiere 361

5.1. Heilige Objekte oder Attribute 361
5.1.1. Der Dreizack 361
5.1.2. Schiffe und Schiffsteile 364
5.2. Heilige Tiere: Landtiere 365
5.2.1. Das Pferd 365
5.2.2. Der Stier, der Widder und das Schwein 369
5.3. Heilige Tiere: Die Meereswelt 370
5.3.1. Der Delphin 370
5.3.2. Der Hippokampos 371
5.3.3. Fische 371

6. Kultepitheta 373

6.1. Aigeus (?) 374
6.2. Anax 375
6.3. Asphal(e)ios 376
6.4. Basileus 377
6.5. Damaios 377
6.6. Domatites 378
6.7. Elater 378
6.8. Epoptes 379
6.9. Gaiaochos 379
6.10. Genethlios 379
6.11. Genesios 380
6.12. Geraistios (?) 380
6.13. Helikonios 380
6.14. Hippios 381
6.15. Hippokourios 382
6.16. Isthmios 382
6.17. Kalaureates (?) 382
6.18. Kyreteios 383
6.19. Laoitas 383
6.20. Lechaios 383
6.21. Phytalmios 383
6.22. Poliouchos (?) 384
6.23. Pontios 384
6.24. Prosklystios 384
6.25. Salam(e)inios 385
6.26. Samios 385
6.27. Seisichthon 385
6.28. Tainarios 385
6.29. Überblick 386

7. Die Machtbereiche Poseidons 391

7.1. Das Erdbeben 391
7.2. Das Meer 395
7.3. Die binnenländischen Gewässer 397
7.4. Die Pferdehaltung 398
7.5. Der chthonische Bereich 398
7.6. Überblick 399

8. Poseidon und die Anderen 401

8.1. Poseidon und seine Kultverbindungen zu den anderen Olympiern 402
8.1.1. Amphitrite 402
8.1.2. Aphrodite 403
8.1.3. Apollon 404
8.1.4. Athena 405
8.1.5. Demeter 407
8.1.6. Herakles und Hermes 408
8.1.7. Zeus 408
8.2. Poseidons Streitigkeiten um peloponnesische Städte 409
8.3. Poseidon als *visiting god* 411
8.4. Überblick 413

9. Politik und Kult: Die politischen Aspekte des Poseidonkultes 415

9.1. Poseidon als poliadische Gottheit 418
9.1.1. Helike 418
9.1.2. Lechaion 419
9.1.3. Mantineia 419
9.1.4. Nauplia 420
9.1.5. Pylos 421
9.1.6. Troizen 422
9.1.7. Überblick 423
9.2. Poseidon als amphiktyonischer Gott 424
9.2.1. Die Amphiktyonie von Helike 424
9.2.2. Die Amphiktyonie von Kalaureia 427
9.2.3. Die Amphiktyonie von Samikon 431
9.2.4. Das Koinon der Lakedaimonier bzw. der Eleutherolakonen 432
9.2.5. Überblick 433

Zusammenfassung 437

Bibliographie 441
Abbildungsverzeichnis 471
Photoverzeichnis 473
Register 475
Photos

Abkürzungsverzeichnis

Die Zitierweise in dem Fußnotenapparat folgt in einer leicht modifizierten Form den Richtlinien des Deutschen Archäologischen Instituts (Archäologischer Anzeiger 1997, 611ff.). Zeitschriften, die in der Liste des Archäologischen Anzeigers nicht aufgeführt sind, werden nach den Richtlinien der L'Année Philologique abgekürzt. Darüber hinaus werden in der vorliegenden Untersuchung folgende Kürzel verwendet:

Ac	Achaia
Arg	Argolis
Ark	Arkadien
El	Elis
Ko	Korinthien
La	Lakonien
Me	Messenien

Acaia antica	M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaia antica* (1996)
Achaia und Elis	A.D. Rizakis (Hrsg.), *Αχαΐα Αχαΐα και Ηλεία* (1991)
AF	F. Hiller von Gaertringen – H. Lattermann, *Arkadische Forschungen* (1911)
Amphiktyonie und Symmachie	K. Tausend, *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland* (1992)
Ansichten	F. Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift W. Burkert* (1998)
Arcadie	M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (1985)
Argos et l'Argolide	A. Pariente – G. Touchais (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998)
CPAE	R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence* (1998)
CPEE	R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (1994)
Defining Arkadia	T.H. Nielsen – J. Roy (Hrsg.), *Defining Ancient Arcadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 6 (1999)
Dillon, Religion	M. Dillon (Hrsg.), *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches* (1996)
Éditer Pausanias	D. Knoepfler – M. Piérart (Hrsg.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000* (2001)

Google Original from

Frazer, Pausanias	J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece* III-IV (1898) [1965]
Gebhard I	E.R. Gebhard – F.P. Hemans, "University of Chicago Excavations at Isthmia, 1989: I", *Hesperia* 61, 1992, 1ff.
Gebhard II	E.R. Gebhard – F.P. Hemans, "University of Chicago. Excavations at Isthmia: II", *Hesperia* 67, 1998, 1ff.
Gebhard III	E.R. Gebhard – F.P. Hemans – J.W. Hayes, "University of Chicago. Excavations at Isthmia, 1989: III", *Hesperia* 67, 1998, 405ff.
Gifts	T. Linders – G. Nordquist (Hrsg.), *Gifts to the Gods* (1987)
GMH	J.N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland* (1996)
Greek Altars	W.D. Rupp, *Greek Altars of the Northeastern Peloponnese* (1974)
Greek Cult Practice	R. Hägg – N. Marinatos – G. Nordquist (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988)
Greek Divinity	A.B. Lloyd (Hrsg.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity* (1997)
Greek Sanctuaries	N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (1993)
Gregory, Corinthia	T.E. Gregory (Hrsg.), *The Corinthia in the Roman Period*, 8. Suppl. *JRA* (1993)
Griechische Feste	M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* ^{2}(1957)
Griechische Religion	W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977)
Guida, Pausanias	D. Musti – M. Torelli (Hrsg.), *Pausania. Guida della Grecia* II-VII (1986–2000)
Helike II	D. Katsonopoulou – S. Soter – D. Schilardi (Hrsg.), *Helike II. Ancient Helike and Aigialeia* (1998)
Hiera Messeniaka	M.L. Zunino, *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica* (1997)
Homo Necans	W. Burkert, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1972)
Isthmia I	O. Broneer, *Isthmia I: Temple of Poseidon* (1971)
Isthmia II	O. Broneer, *Isthmia II: Topography and Architecture* (1973)
Isthmia III	O. Broneer, *Isthmia III: Terracotta Lamps* (1977)
Isthmia IV	M.C. Sturgeon, *Isthmia IV: Sculpture I: 1952-1967* (1987)
Isthmia V	T.E. Gregory, *Isthmia V: The Hexamilion and the Fortress* (1993)
Isthmia VI	S. Lattimore, *Isthmia VI: Sculpture II: Marble Sculpture, 1967-1980* (1996)
Isthmia VII	I.K. Raubitschek, *Isthmia VII: The Metal Objects (1952-1989)* (1998)
Isthmia VIII	C. Morgan, *Isthmia VIII: The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary* (1999)

Kalaureia	S. Wide – L. Kjellberg, "Ausgrabungen auf Kalaureia", *AM* 20, 1895, 270ff.
Kult und Funktion	F. Bubenheimer – J. Mylonopoulos – B. Schulze – A. Zinsmaier (Hrsg.), *Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (1996)
La naissance	F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State* (1995)
L'Aphrodite grecque	V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, 4. Suppl. *Kernos* (1994)
Le sacrifice	*Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens* 27 (1981)
Le sanctuaire	A. Schachter – J. Bingen (Hrsg.), *Le sanctuaire grec* (1992)
Les Panthéons	V. Pirenne-Delforge (Hrsg.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, 8. Suppl. *Kernos* (1998)
Mantinée	G. Fougères, *Mantinée et l'Arcadie orientale* (1898)
Morgan – Hall, Achaia	C. Morgan – J. Hall, "Achaian *Poleis* and Achaian Colonisation", in: M.H. Hansen (Hrsg.), *Introduction to an Inventory of Poleis, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 3 (1996) 164ff.
Naturkatastrophen	E. Olshausen – H. Sonnabend (Hrsg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums* 6, 1996 (1998)
Numismatic Commentary	F. Imhoof-Blumer – P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias* (1885-1887)
Papachatzis, Pausanias	N. Papachatzis, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις* II-IV (1976-1980)
Peloponnesiaca	W.M. Leake, *Peloponnesiaca* (1846) [1967]
Peloponnesian Sanctuaries	R. Hägg (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002)
Peloponnesos	E. Curtius, *Peloponnesos* I-II (1851/52)
Pheneos und Lousoi	K. Tausend (Hrsg.), *Pheneos und Lousoi. Untersuchungen zu Geschichte und Topographie Nordostarkadiens* (1999)
Placing the Gods	S.E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (1994)
Religion and Power	P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996)
Schachermeyr, Poseidon	F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens* (1950)
Schutzgottheiten	U. Brackertz, *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte* (1976)
Sculpture	O. Palagia – W. Coulson (Hrsg.), *Sculpture from Arcadia and Laconia* (1993)
The Role of Religion	R. Hägg (Hrsg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis* (1996)
Travels	W.M. Leake, *Travels in the Morea* I-III (1830) [1968]
Versnel, Faith	H.S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (1981)

Google Original from

Vorwort

Vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2000/2001 der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaften der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg vorgelegt wurde. Das Manuskript wurde im Juni 2003 abgeschlossen; bis zu diesem Zeitpunkt erschienene Literatur wurde nach Möglichkeit berücksichtigt.

Mein Interesse an der Erforschung griechischer Kulte und Heiligtümer wurde von meinem Doktorvater Prof. Dr. Tonio Hölscher geweckt. Er hat diese Arbeit von Beginn an mit konstruktiver Kritik, viel Geduld und ständiger Diskussionsbereitschaft begleitet. Unter seiner dezenten und doch omnipräsenten Anleitung konnte ich selbständig meine Ideen und Konzepte entwickeln und lehrreiche Fehler begehen, die zu einem großen Teil durch seine minutiöse Korrektur des Manuskriptes eliminiert werden konnten. Prof. Dr. Angelos Chaniotis lehrte mich das interdisziplinäre Arbeiten und brachte mir bei, wie man griechische Kulte und Heiligtümer mit dem Blick des Historikers betrachten kann. Seine wissenschaftliche Vielseitigkei und sein unerschöpfliches Wissen bildeten für mich stets eine Quelle der Inspiration.

Meine Forschungen über den Kult Poseidons auf der Peloponnes wurde von allen denjenigen maßgeblich gefördert, die mir das Studium in den verschiedenen Museen der Halbinsel ermöglichten, einen wertvollen Einblick in ihre Grabungen gewährten und mit mir verschiedene Aspekte meiner Dissertation diskutierten: Xeni Arapojanni, Nancy Bookidis, Björn und Jeannette Forsén, Peter Funke, Elisabeth R. Gebhard, Nikolaos Kaltsas, Eleni Konsolaki, Charalampos Kritzas, Hans Lauter, Evi Lempidaki, Fani Pachijanni, Matoula Papoulia, Vasileios Ch. Petrakos, Michalis Petropoulos, Marcel Piérart, Irini Psarra, James Redfield, Athanasios Rizakis, Jörg Schäfer, Ulrich Sinn, Theodoros Spyropoulos, Georgios Steinhauer, Petros Themelis, Berit Wells, Charles K. Williams II, Io Zervoudaki.

Mein besonderer Dank gilt Charalampos Kritzas (Epigraphisches Museum Athen), der mir die Erlaubnis für die Publikation eines kleinen Votivreliefs aus Teuthrone gab, und Prof. Dr. Nikolaos Yalouris (Athen), der mir ohne Zögern die Publikation von fünf Kleinbronzen im Museum von Kalamata anvertraute. Prof. Dr. Ulrich Sinn (Würzburg) brachte mir großes Vertrauen entgegen, indem er mir Einblick in das Kapitel über das Heiligtum des Poseidon Tainarios aus seiner unpublizierten Habilitation gestattete.

Schnell und unbürokratisch stellten mir Prof. Dr. Guy D.R. Sanders und Dr. Ioulia Tzonou-Herbst (Corinth Excavations), sowie Dr. Kelly Christophi (École Française d'Athènes) Photos zur Verfügung.

Die schwierige und zugleich undankbare Aufgabe der sprachlichen Korrektur übernahm Silvia Machein, wofür ich ihr sehr dankbar bin. Die Anfertigung der Vorla-

gen für die Abbildungen lag in den professionellen Händen von Hubert Vögele, dem Photographen des Heidelberger Archäologischen Institutes.

Für seelische Unterstützung und kontinuierliche Aufmunterung bedanke ich mich herzlichst bei meinen Freunden Angelos Chaniotis, Maria Deoudi, Stefan Durlo, Gabi Frischkorn, Gerhard Geuther, Jens-Uwe Krause, Diamantis Panagiotopoulos, Athina Papadaki, Georgia Polikandrioti, Catherine Trümpy und ganz besonders bei Angelika Zinsmaier, die meine Stimmungswechsel bei der Fertigstellung der Dissertation stoisch ertragen hat.

Für die großzügige finanzielle Unterstützung danke ich der Friedrich-Naumann-Stiftung, der Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation und der Ernst-Kirsten-Gesellschaft.

Bei den Herausgebern der Zeitschrift "Kernos" möchte ich mich für die Aufnahme meiner Disseration in die Supplement-Reihe bedanken. Vinciane Pirenne-Delforge hat mich bei der Endredaktion des Manuskriptes tatkräftig unterstützt. Auch ihr gilt mein besonderer Dank.

Diese Arbeit ist zwei wunderbaren Frauen gewidmet, meiner Mutter Elisabeth und meiner Großmutter Sofia. Lebendige Erinnerungen an sie haben mich stets begleitet und mir Kraft gegeben.

Heidelberg, Juni 2003

Einleitung

Qual' odio, qual' ira Nettuno ci mostra.
Se il cielo adira qual colpa è la nostra?
Il reo, qual' è?

W.A. MOZART, *Idomeneo*, atto II, scena II

Zorn (*odio*) und Haß (*ira*) sind Begriffe, die in der Welt der griechischen Mythologie häufig mit Poseidon in Verbindung gebracht werden. Wenn die Ilias vom Zorn des Achill berichten soll, dann weist die Odyssee eindeutig zwei zentrale Themen auf: die endlose Rückreise des Odysseus und den Zorn des Poseidon. Das negative Bild des launischen, rachsüchtigen Gottes und noch deutlicher seine einseitige Verbindung mit dem maritimen Bereich haben unter anderem auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Kultcharakter Poseidons und seiner Stellung im griechischen Pantheon entscheidend mitgeprägt.

Bereits in der klassischen Antike werden große Katastrophen auf den Zorn des unbarmherzigen Gottes zurückgeführt[1], der häufig die Rolle eines göttlichen *pharmakós* zu übernehmen scheint, der für alle möglichen Katastrophen verantwortlich gemacht wird. Sein mykenischer Kult trägt allerdings ganz andere Charakterzüge: In dieser Zeit bewegt sich Poseidon – zumindest im Pantheon des pylischen Reiches – nicht am Rande der Götterfamilie, sondern befindet sich zusammen mit seiner Gattin Potnia im Zentrum des religiösen Lebens, und sein Heiligtum scheint die wichtigste Kultstätte im Reich gewesen zu sein[2]. Schon die Darstellung Poseidons in den homerischen Epen dokumentiert jedoch eine radikale Veränderung in der Auffassung des Gottes; seine Position ist offensichtlich im Vergleich zu anderen Olympiern wie Zeus schlechter geworden. Diese Veränderung scheint bereits in der Archaik abgeschlossen gewesen zu sein, sie kann jedoch nicht vor dem 11. Jh. stattgefunden haben, denn die wohl bedeutendste Kultstätte Poseidons in der griechischen Antike, das Heiligtum am korinthischen Isthmos (**Ko 8**), wird genau in dieser Zeit gegründet[3]. Isthmia ge-

---

1 s. Kap. III 7.1.

2 P. de Fidio, I dosmoi pilii a Poseidon. Una terra sacra di età micenea (1977); E. Stavrianopoulou, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age (1995) 423ff.; D. Schilardi, in: Helike II 267ff.

3 Neue Ausgrabungen scheinen die Aussagen der Linear-B-Täfelchen bezüglich der Bedeutung Poseidons in mykenischer und submykenischer Zeit zu bestätigen: Auf der peloponnesischen Halbinsel Methana wurde ein mykenisches Heiligtum ausgegraben, das aller Wahrscheinlichkeit nach Poseidon gehörte, s. E. Konsolaki, ADelt 46, 1991, Chron., 71ff.; dies., in: Peloponnesian Sanctuaries 25ff. I. Vokotopoulou grub ein sehr wichtiges Poseidonheiligtum auf dem Kap Poseidi westlich von Mende auf der Chalkidike, dessen Nutzung um 1200 v.Chr. beginnt, s. I. Vokotopoulou, AEMTh 6, 1992 [1995], 443ff.; dies., in: dies., Ηπειρωτικά και μακεδονικά μελετήματα II (2001) 706ff.

Original from

hört darüber hinaus zu den ältesten Kultplätzen Griechenlands und bezeugt somit die herausragende Stellung Poseidons in der Zeit direkt nach dem Untergang der mykenischen Palastkultur[4].

Besonders auf der Peloponnes läßt sich der poseidonische Kult sowohl durch schriftliche Dokumente (Linear-B-Täfelchen), als auch durch die materiellen Hinterlassenschaften (Heiligtum bei der Kapelle des Agios Konstantinos auf Methana [?], Isthmia) sehr früh fassen. Das archäologische Material, die epigraphischen und die literarischen Quellen sowie die mythischen Traditionen in dieser Landschaft verdeutlichen die Affinität der peloponnesischen Städte gegenüber dem poseidonischen Kult, von der explizit Diodor zu berichten weiß[5]. Das Vorhandensein all dieser Quellengattungen erlaubt insbesondere in dieser Landschaft eine im Vergleich zu anderen Regionen Griechenlands vollständigere Rekonstruktion des poseidonischen Kultes und zugleich ein besseres Verständnis der Stellung, die seine Kultstätten im Mikrokosmos einer Polis einnehmen konnten. Darüber hinaus stellt die Peloponnes eine geographisch geschlossene Einheit dar, die zugleich in ihrer ethnischen Zusammensetzung eine große Variabilität aufweist: Eine solche Polymorphie hatte sicherlich Auswirkungen auf die Kultausübung und das Bild Poseidons in den verschiedenen Gebieten der Peloponnes. Trotz der zahlreichen und sehr vielfältigen Quellen versteht sich die vorliegende Untersuchung über die Kulte und die Heiligtümer Poseidons auf der Halbinsel als ein Rekonstruktionsversuch, so daß aus der Auseinandersetzung mit den peloponnesischen Kulten dieses Gottes weder ein detailfreudiges, akribisches Bild Canalettos noch ein imponierendes und doch einfarbiges Bild Ellsworth Kellys, sondern vielmehr ein farbenfrohes und in seinen Konturen doch verschwommenes Bild Claude Monets entstehen wird.

Im Gegensatz zu Gottheiten wie Athena, Apollon oder Dionysos erfuhr Poseidon in der Forschung bislang wenig Beachtung. Die älteste Monographie über den poseidonischen Kult stammt von F. Schachermeyr, der sich fast ausschließlich mit dem Aspekt des Hippios beschäftigt hat[6]. Seine Studie ist zwar noch heute dank des gesammelten literarischen und archäologischen Materials wertvoll, seine Thesen basieren allerdings äußerst häufig auf Topoi und nicht nachweisbaren Annahmen, die dann als bewiesene Tatsachen propagiert werden, um als solche in die Argumentation zu fließen[7]. Zurückhaltender in seinen Hypothesen und dennoch klarer und strukturierter in der Auseinandersetzung mit dem poseidonischen Kult war der umfangreiche RE-Artikel von E. Wüst[8]. In insgesamt 31 Kapiteln werden knapp die gesamten Kultaspekte Poseidons, seine Kultstätten und epigrammatischer die Präsenz des Gottes in der bildenden Kunst angesprochen. Einziges Problem dieser ambitionierten Arbeit

---

[4] C. Morgan, in: Placing the Gods 105ff.; dies., in: CPAE 73ff.; Isthmia VIII.

[5] Diod. 15, 49.

[6] Schachermeyr, Poseidon.

[7] ebenda 149: »...daß Theriomorphismus in primitiven Zeiten vor allem durch das Bewußtsein einer gewissen Insuffizienz des menschlichen Körpers begünstigt wurde«; ebenda 165: »In der Zeit seit 1000 v.Chr. wirkten sich *mehrere* Umstände gleichzeitig zugunsten einer Entstehung des poseidonischen Dreizacks aus: Vor allem spielte hierbei das Verlangen der nach Übersee ausgewanderten Ioner eine Rolle, für ihren neuen Meeresgott nun auch eine symbolische Meereswaffe zu erfinden, welche zugleich als Stellvertretung des Blitzes verstanden werden konnte«.

[8] RE XLIII (1953) 446ff. s.v. Poseidon (Wüst).

stellen die eher unvorsichtigen Verweise auf die literarischen Quellen dar, die häufig ungenau oder sogar falsch sind. Mit den Kultaspekten Poseidons haben sich darüber hinaus auch P. Lévêque und L. Séchan[9], sowie J.N. Bremmer[10], R. Bloch[11] und zuletzt S. Szidat[12] in einer eher problematischen Monographie beschäftigt. Häufiger wurde naturgemäß der poseidonische Kult in allgemeinen Untersuchungen über die griechische Religion behandelt[13].

Die Ikonographie des Gottes fand ein intensiveres Interesse in der Forschung: Die Monographie von U. Heimberg über Poseidon in der griechischen Vasenmalerei[14] und diejenige von A. Klöckner über die Rezeption der poseidonischen statuarischen Überlieferung in der römischen Kunst[15] sind solche ikonographischen Untersuchungen. Heimberg untersucht unter anderem auch solche – auch für den Kult des Gottes – bedeutende Darstellungen, die Poseidon zusammen mit anderen Olympiern zeigen. Trotz der Fülle des Bildmaterials sind jedoch die begleitenden religionsgeschichtlichen Bemerkungen der Autorin oft relativ oberflächlich[16]. Die fundierte Arbeit von Klöckner, die Fragen des Kultablaufs sinnvollerweise außer acht läßt, ist m.E. sicherlich nicht nur wegen der minutiösen Auseinandersetzung mit dem Material – neben dem LIMC-Artikel von E. Simon[17] – als unentbehrlich zu betrachten[18].

Seit dem letzten Viertel des 19. Jhs. wurden auf der Peloponnes mehrere poseidonische Kultstätten durch Grabungen bekannt und solche, die bereits bekannt waren, – wie Tainaron oder Hermione – archäologisch erforscht. Den Beginn machte 1879 ein sensationeller Fund beim korinthischen Penteskouphia, wo unzählige Votivpinakes unterschiedlichster Qualität die Existenz eines Haines im 7. und 6. Jh. belegten (**Ko 10**)[19]. Das umfangreiche Material ist heute zwischen Berlin, Paris und Korinth verteilt und wird demnächst in seiner Gesamtheit von W. Thomas veröffentlicht. Im Jahre

---

9 P. Lévêque – L. Séchan, Les grandes divinités de la Grèce ^{2}(1990) 99ff.

10 J.N. Bremmer, in: D. van der Plas (Hrsg.), Effigies Dei. Essays on the History of Religions (1987) 35ff.

11 R. Bloch, in: M.G. Marzi Costagli – L. Tamagno Perna (Hrsg.), Studi di antichità in onore di Guglielmo Maetzke I (1984) 115ff.; ders., in: ders. (Hrsg.), D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire (1985) 125ff.

12 S. Szidat, Poseidon der Erderschütterer (2001). Die Autorin setzt sich intensiv auch mit der Ikonographie des Gottes auseinander.

13 z.B. Griechische Religion 115ff; GMH 19ff.

14 U. Heimberg, Das Bild des Poseidon in der griechischen Vasenmalerei (1968).

15 A. Klöckner, Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst (1997).

16 Heimberg a.O. 33 spricht von gemeinsamen Kulten der Aphrodite und des Poseidon und fügt hinzu, daß die beiden Gottheiten »seit ältester Zeit zusammen verehrt werden«. Die beiden Götter werden – vor allem in bezug auf den maritimen Bereich – in der Tat häufig in ähnlichen topographischen Situationen und nah beieinander verehrt, aber gemeinsame Kulte (als *theoi synnaoi*) sind nicht bekannt. s. auch Kap. III 8.1.2.

17 LIMC VII (1994) 446ff. s.v. Poseidon (Simon).

18 Klöckner a.O. 42ff. Hier stellt sie z.B. mit überzeugender Argumentation die inzwischen als selbstverständlich betrachtete Gleichsetzung "lysippischer Poseidon = Typus Lateran = Poseidon Isthmios" in Frage.

19 A. Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium (1885) 47ff.; E. Pernice, JdI 12, 1897, 9ff.; H.A. Geagan, AA 1970, 31ff.

1894 wurde von den schwedischen Archäologen S. Wide und L. Kjellberg eines der wichtigsten peloponnesischen Poseidia auf der Insel Kalaureia (heute Poros) ausgegraben (**Arg 10**)[20]. Die Ergebnisse dieser Grabungen – vor allem in bezug auf die architektonische Gestalt des Heiligtums – wurden später von den Untersuchungen (jedoch ohne begleitende Grabungskampagnen) G. Welters und N. Pharaklas' ergänzt[21]. Eine detaillierte Publikation der Kleinfunde blieb bislang jedoch aus. 1997 fand erneut eine Grabung an der Kultstätte statt, die zur Entdeckung eines SH III C Gebäudes geführt hat[22]. 1907 wurden an der Westseite des Forums von Korinth die Reste eines Brunnens ausgegraben, der anhand einer Pausaniasstelle mit dem bekannten Poseidonbrunnen in Verbindung gebracht wurde (**Ko 5**)[23]. Eine überzeugende Rekonstruktion des Aufbaus wurde allerdings erst 1986 von C.K. Williams II vorgelegt[24]. 1910 wurde beim arkadischen Asea von K.A. Rhomaios in einer kurzen Grabungskampagne ein Peripteros für Poseidon aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. ans Tageslicht gebracht (**Ark 1**)[25]. Erst 1957 konnten die Ergebnisse einer zweiten Grabung präsentiert werden[26]. Zuletzt wurde die Architektur des poseidonischen Tempels von E. Østby erneut untersucht[27]. 1911 wurden in der Nähe der arkadischen Stadt Methydrion an der antiken – und heutigen – Straße nach Olympia die Reste eines kleinen hellenistischen Tempels für Poseidon durch F. Hiller von Gaertringen und H. Lattermann ausgegraben (**Ark 8**)[28]. 1935 wurde ein römischer Podiumtempel an der Westseite des Forums von Korinth fast vollständig ausgegraben, der unter Kaiser Commodus den Platz des poseidonischen Brunnens einnahm (**Ko 7**)[29]. Veröffentlicht wurde der relativ kleine Tempel im Jahre 1944 von R.L. Scranton[30]. Seit 1952 wurden die Reste der panhellenischen Kultstätte Poseidons am korinthischen Isthmos von der University of Chicago unter der Leitung von O. Broneer und später von E.R. Gebhard ausgegraben (**Ko 8**). Später beteiligten sich an dem groß angelegten Projekt auch die University of California in Los Angeles unter der Leitung von P.A. Clement und die Ohio State University unter der Leitung von T.E. Gregory. Die bereits erschienenen Bände der Isthmia-Publikation handeln von der Topographie und der Architektur des Heiligtums, von bestimmten Fundgruppen (Skulpturen, Metallobjekte, Lampen, bronzezeitliche und frühgeometrische Keramik) und von der frühen Geschichte der Kultstätte[31]. Zwei kleinere Grabungskampagnen in den Jahren 1985 und 1989 haben frü-

---

[20] Kalaureia 270ff.

[21] G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941); N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972).

[22] ARepLond 44, 1997/98, 19f.

[23] H.N. Fowler – R. Stillwell, Corinth I 1: Introduction, Topography, Architecture (1932) Taf. 3.

[24] C.K. Williams II, in: S. Walker (Hrsg.), The Greek Renaissance in the Roman Empire, 55. Suppl. BICS (1986) 156ff.

[25] K.A. Rhomaios, Prakt 1910, 274ff.

[26] Ders., AEphem 1957, 114ff.

[27] E. Østby, ASAtene 50-51, 1990-91 [1995], 338ff.

[28] AF 22ff. 31ff.

[29] R. Stillwell, AJA 40, 1936, 25.

[30] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 315ff.

[31] Isthmia I-VIII.

here Erkentnisse ergänzt und in manchen Fällen entschieden korrigiert[32]. 1969 veröffentlichte M.H. McAllister eine eingehende Untersuchung der Architektur des großen hermionischen Peripteros aus dem ausgehenden 6. Jh. auf dem heutigen Kap Bisti[33], dessen Existenz bereits in der ersten Hälfte des 19. Jhs. dokumentiert worden war (**Arg 8**)[34]. Die Reste einer wichtigen archaischen Kultstätte beim messenischen Akovitika wurden im Jahre 1969 von P. Themelis ausgegraben (**Me 1**)[35]. Die archäologische Untersuchung hatte den Charakter einer Notgrabung und wurde nicht weitergeführt. Die bekannten architektonischen Reste der Kultstätte auf dem Kap Tainaron rückten nach einigen Untersuchungen im 19. Jh. erst in den Jahren 1975, 1978 und 1988 wieder in das Zentrum der archäologischen Forschung (**La 14**)[36]. 1990 und 1991 wurden während der Grabungen der Archäologischen Gesellschaft zu Athen in Messene unter der Leitung von Themelis Reste der aufgehenden Architektur des von Pausanias auf der Agora der Stadt gesehenen Poseidontempels entdeckt, die auf eine Datierung des Baues in das 4. Jh. hinweisen (**Me 2**)[37].

Es wird deutlich, daß die bisherige wissenschaftliche Erforschung dieser Götterfigur auf verschiedenen semantischen Ebenen stattfand: Sie widmete sich vorwiegend (a) der allgemeinen Bedeutung des Gottes in der griechischen Religion, (b) seiner Ikonographie und (c) der Publikation seiner ausgegrabenen Kultstätten. Allerdings gibt es neben den angesprochenen poseidonischen Kultstätten auf der Peloponnes, die sich archäologisch nachweisen lassen, auch solche, die durch literarische Quellen, Streufunde oder Inschriften bekannt sind. Die fehlende Verzahnung der drei skizzierten Untersuchungsebenen stellt eindeutig das größte 'Defizit' der bisherigen Forschung dar. Arbeiten, die sich mit der Stellung Poseidons in der griechischen Religion auseinandersetzen, vernachlässigen meistens archäologische Zeugnisse oder bedienen sich des vorhandenen Materials sehr selektiv. Ikonographisch orientierte Untersuchungen lassen sich selten auf religionsgeschichtliche Fragen ein und verkennen dadurch, daß sich die bildliche Wiedergabe einer Götterfigur unmöglich vom religiösen Überbau trennen läßt. Die Publikationen ausgegrabener Heiligtümer bzw. Tempel des Poseidon betrachten in den meisten Fällen solche Kultstätten aus der rein archäologischen Perspektive und in ihrem jeweiligen begrenzten lokalen Kontext, während Fülle und Polymorphie des Fundmaterials eine sinnvolle Auseinandersetzung mit den relevanten literarischen Quellen und epigraphischen Zeugnissen kaum zulassen. Vergleiche poseidonischer Kultstätten untereinander und nicht mit Heiligtümern anderer Götter, um Ähnlichkeiten und Divergenzen in den regionalen Ausprägungen des pangriechischen Poseidonkultes zu konkretisieren, sind in der Tat eine Seltenheit[38].

---

[32] Gebhard I-III.

[33] M.H. McAllister, Hesperia 38, 1969, 169ff.

[34] Peloponnesiaca 281. Die griechischen Grabungen aus dem Jahre 1909 dienten der Klärung einiger Probleme in bezug auf den Grundriß des Tempels und nicht seiner Entdeckung, s. A. Philadelpheus, Prakt 1909, 172ff.

[35] P. Themelis, AAA 2, 1969, 352ff.

[36] L. Moschou, AAA 8, 1975, 160ff.; W. Cummer, AM 93, 1978, 35ff.; K. Günther, AW 19, 1988, 58ff.

[37] P. Themelis, Prakt 1990 [1993], 79f.; 1991 [1994], 105f.

[38] Eine willkommene Ausnahme stellt der Aufsatz von R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 62ff. zu den Heiligtümern des Poseidon in Geraistos, auf Kalaureia und auf dem Kap Tainaron dar.

Aus diesen Gründen stellt die Zusammenführung aller bekannten Daten zum poseidonischen Kult auf der peloponnesischen Halbinsel eine unabdingbare Voraussetzung der vorliegenden Untersuchung dar. Anhand des gesammelten Materials wird ein interdisziplinärer Versuch unternommen, die Stellung der Poseidonkultstätten in dieser Landschaft und den Kult des Gottes in seinen unterschiedlichsten Aspekten und Manifestationen zu rekonstruieren. Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Anzahl und Verteilung der poseidonischen Kultorte in den verschiedenen Regionen der Peloponnes, der poseidonische Sakralraum und die Möglichkeiten seiner Gestaltung, die konkrete Lage der Heiligtümer innerhalb oder außerhalb der Polismauer und die Bedeutung dieser Positionierung für den Kult Poseidons, aber auch für das kontrollierende Kollektiv, der Kultbetrieb und seine Teilaspekte, die Akteure (Priester, Opfer- und Festteilnehmer, Weihende) im Leben eines poseidonischen Heiligtums sind die wichtigsten Themen, die in bezug auf die peloponnesischen Heiligtümer des Gottes in der vorliegenden Untersuchung angesprochen werden sollen. Des weiteren werden Fragen nach der Verbindung Poseidons zu bestimmten Objekten (Dreizack) oder Tieren (Pferd, Delphin) gestellt, die allerdings nicht nur auf die Peloponnes beschränkt werden können. Wichtige Punkte in der Vervollständigung einer Rekonstruktion der poseidonischen Präsenz auf der Peloponnes sind darüber hinaus die verschiedenen Kultepitheta des Gottes, die Bereiche, für die Poseidon zuständig war, seine Kultverbindungen zu anderen Olympiern und schließlich seine bedeutende politische Funktion als poliadischer und amphiktyonischer Gott. Für ein besseres Veständnis des Kultes in einem allgemeineren Kontext werden immer wieder Ausflüge in Regionen außerhalb der Peloponnes nötig sein.

I. Die Verbreitung des Poseidonkultes auf der Peloponnes

1. Einleitung

Die antike Überlieferung sah in der Peloponnes das Haus Poseidons, sein heiliges Land, die Landschaft, in der der poseidonische Kult am intensivsten gepflegt wurde[1]. In der Tat befinden sich einige der wichtigsten und ältesten Kultstätten Poseidons auf der Peloponnes: Die achäischen Heiligtümer von Aigai und Helike (**Ac 1, 4**) werden bereits in homerischer Zeit als wichtige poseidonische Kultorte angesehen, während das isthmische Poseidion, wo die Kultausübung schon im 11. Jh. einsetzt[2], zu den ältesten archäologisch nachweisbaren Heiligtümern Griechenlands zählt (**Ko 8**). Die kalaureatische Kultstätte mit ihrer Amphiktyonie (**Arg 10**), das Heiligtum auf dem lakonischen Kap Tainaron mit seinem Eingang zum Hades (**La 14**) und das mantineische Abaton, das in der Kaiserzeit die Aufmerksamkeit Hadrians erregte (**Ark 4**), gehören sicherlich zu den bedeutenden Kultorten Poseidons auf der Peloponnes. Von den bekannten Kultgemeinschaften bzw. Bünden mit einer Poseidonkultstätte als ihrem Zentrum sind vier auf der Peloponnes anzutreffen[3]. Auch die mythologischen Traditionen um Poseidon verbinden den Gott engstens mit dieser Landschaft: Das arkadische Mantineia beanspruchte für sich das Recht, als die Geburtsstätte des Gottes angesehen zu werden; überhaupt zeigt die mythische Überlieferung in Arkadien – mit der Theriomorphie des Gottes und seiner äußerst engen Verbindung zum Pferd – im Vergleich zu den restlichen Gebieten der Peloponnes ein kohärenteres Bild des Poseidon[4].

Chr. Sourvinou-Inwood wies überzeugend darauf hin, daß für das Verständnis des Wesens einer Gottheit der Rahmen von eminenter Bedeutung sei: Welche Gruppe verehrt diese Gottheit und in welches Pantheon ist sie eingebettet? Die Unterschiede und auch die Gemeinsamkeiten zwischen dem lokalen und dem panhellenischen Bild einer Gottheit sollten berücksichtigt werden, damit pauschale Verallgemeinerungen nach Möglichkeit vermieden werden können[5]. Darüber hinaus sollte man m.E. auch die verschiedenen lokalen Auffassungen einer Gottheit miteinander vergleichen: Das Bild Poseidons in Achaia z.B. weist zwar die maritimen Aspekte auf, die in den Küstengebieten der Argolis und Korinthiens ebenfalls vorhanden sind, hat allerdings mit den chthonischen Aspekten des lakonischen Poseidon Tainarios oder des arkadischen Poseidon wenig zu tun. Einige Kultaspekte erscheinen in verschiedenen Regionen der Peloponnes (Poseidon Genethlios bzw. Genesios in der Argolis und in Lako-

---

1 Diod. 15, 49: διὰ τὸ δοκεῖν τὸ παλαιὸν τὴν Πελοπόννησον οἰκητήριον γεγονέναι Ποσειδῶνος καὶ τὴν χώραν ταύτην ὥσπερ ἱερὰν τοῦ Ποσειδῶνος νομίζεσθαι καὶ τὸ σύνολον πάσας τὰς ἐν Πελοποννήσῳ πόλεις μάλιστα τῶν ἀθανάτων τὸν θεὸν τιμᾶν τοῦτον.

2 C. Morgan, in: Placing the Gods 109ff.; Isthmia VIII 373ff.

3 s. Kap. III 9.2.

4 Arcadie 279ff.

5 Chr. Sourvinou-Inwood, JHS 98, 1978, 101f.

Digitized by Google Original from

nien), andere wiederum weisen eine auffällige Konzentration in einer bestimmten Landschaft auf (Poseidon Hippios in Arkadien). Besonders wichtig in diesem Zusammenhang sind sicherlich die Kultstätten Poseidons, ihre Zahl und Bedeutung innerhalb der verschiedenen Regionen der Peloponnes; ihre geographische Verteilung und die Stellung, die sie in der religiösen Topographie einnehmen, geben Auskunft darüber, welche Gewichtung der poseidonische Kult in diesen Gebieten hatte. Im folgenden soll unter den angesprochenen Gesichtspunkten kurz auf die poseidonischen Heiligtümer in den sieben Regionen der Peloponnes eingegangen werden, bevor wir uns ausführlich mit den einzelnen Kultstätten auseinandersetzen.

Poseidon ist durch die Existenz seiner Kultstätten in den verschiedenen Landschaften der Peloponnes zahlenmäßig sehr unterschiedlich vertreten. Gemessen an der Zahl der bekannten poseidonischen Heiligtümer, wird der Gott am intensivsten in Lakonien verehrt, während Elis mit einer einzigen (**El 4**), wenn auch bedeutenden Kultstätte das Schlußlicht bildet. Eine solche quantitative Betrachtung läßt allerdings wichtige Komponenten wie die lokale oder auch überregionale Bedeutung einzelner Heiligtümer außer acht und berücksichtigt darüber hinaus signifikante Tatsachen nicht: In Lakonien sind sicherlich die meisten Poseidonkultstätten bekannt, acht davon allerdings befinden sich in Sparta; Arkadien und die Argolis dagegen weisen zwar weniger Kultstätten auf, diese sind aber wiederum fast im gesamten Gebiet der jeweiligen Landschaft verteilt.

In einigen Fällen sollte jedoch m.E. die Anzahl der vorhandenen Kultstätten Poseidons als Denkanstoß aufgefaßt werden: Acht Heiligtümer des Gottes in und um Sparta und nur eins bzw. vier in Elis bzw. Messenien verlangen nach einer Erklärung. Für Sparta erscheint mir die katastrophale Wirkung des großen Erdbebens in den 60er Jahren des 5. Jhs. – fast die gesamte Stadt wurde völlig zerstört – der Grund für die auffällige Blüte des Poseidonkultes in dieser Stadt gewesen zu sein. Für die Gründung des Tempels des heroisierten Athleten Hipposthenes in der Nähe des spartanischen Dromos (**La 9**) und für seine Gleichsetzung im Kult mit Poseidon hat bereits S. Hodkinson auf eine ähnliche Weise argumentiert[6]. Nicht so einfach ist die Klärung der Abwesenheit Poseidons in Messenien und Elis, wobei in der erstgenannten Landschaft die außerordentliche Bedeutung Poseidons in mykenischer Zeit, die nicht weiter tradiert wurde, ein zusätzliches Problem darstellt. In Messenien gibt es zwischen den verschiedenen Poseidonkultstätten auch keine zeitliche Lücke, die ein Wiederaufblühen des eventuell unterdrückten messenischen, vordorischen Poseidonkultes nach der Befreiung der Landschaft von Sparta nahelegen würde: Das frühe Akovitika wurde mit Sicherheit bis ins 5. Jh. benutzt (**Me 1**); aus dieser Zeit stammt auch das epigraphische Zeugnis, das das Fest von Thuria belegt (**Me 4**), während im nächsten Jahrhundert der Poseidontempel auf der Agora des neugegründeten Messene errichtet wird (**Me 2**). Man muß sich offensichtlich zumindest im jetzigen Forschungsstadium damit begnügen, daß der poseidonische Kult aller Wahrscheinlichkeit nach im nachmykenischen Messenien aus unbekannten Gründen seine einstige Bedeutung verloren hat. Für Elis war m.E. das schnelle und zugleich enorme Aufsteigen der olympischen Kultstätte zu einem panhellenischen religiösen Zentrum der Grund dafür, daß eine ähnliche Entwicklung weiterer Heiligtümer – nicht nur des Poseidon – verhindert wurde. Im Kontext der gesamten Peloponnes betrachtet, fällt allgemein auf, daß der

---

[6] S. Hodkinson, in: ders. – A. Powell (Hrsg.), Sparta: New Perspectives (1999) 165ff.

Poseidonkult im westlichen Teil (Messenien, Elis, westliches Achaia, westliches Arkadien) kaum vertreten ist; die einzige glanzvolle Ausnahme stellt hierbei die samische Kultstätte dar (**El 4**).

In bezug auf die Lage der poseidonischen Kultstätten stellt Achaia eine Besonderheit dar, denn hier liegen alle Heiligtümer nah an der Küste oder sogar am Hafen, in den restlichen Landschaften der Peloponnes macht sich eine größere Variabilität bemerkbar. Es ist in der Tat eine auffällige Feststellung, daß die gesamte peloponnesische Küstenlinie Poseidonheiligtümer in einer Häufigkeit aufweist, die unmöglich zufällig sein kann. Die maritimen Aspekte des Poseidon machen zwar nicht ausschließlich den Kultcharakter dieses Gottes aus, aber waren mit Sicherheit zumindest für die Hafenorte von außerordentlicher Bedeutung. Dies schließt natürlich auch an solchen Kultorten weitere Aspekte nicht aus, denen sogar in manchen Fällen im Kultgeschehen mehr Gewicht beigemessen wurde, denn keine Kultstätte – Orakel- und Heilkultstätten stellen in dieser Hinsicht einen besonderen Fall dar – war in der Antike monofunktional: In der tainarischen Kultstätte z.B., die in der Tat in der Nähe eines bedeutenden Hafens lag, war Poseidon keineswegs in erster Linie der maritime Gott (**La 14**). Auch in Genesion mit dem eigentümlichen Ertränken der Pferde in der Süßwasserquelle Dine als Opfergabe an den Gott (**Arg 7**)[7] oder in Nymphaion mit seinem Naturheiligtum in Form einer Grotte (**La 4**) wurde Poseidon trotz der meeresnahe Lage der Kultorte nicht ausschließlich als der maritime Herrscher angesehen. Häufig begegnen uns auch poseidonische Kultstätten an offenen Orten, die einen engen Bezug zum hippischen Agon oder zur Pferdezucht aufweisen; hierzu gehören die Heiligtümer in Mantineia (**Ark 4**), in Helos (**La 3**), in Thuria (**Me 4**) oder in Therapne (**La 13**), die alle in der Nähe eines Hippodroms standen. Heiligtümer, die über eine Straße wachen, wie in Asea (**Ark 1**) oder Penteskouphia (**Ko 10**) kommen ebenfalls sehr häufig vor. Solche allerdings, die in der Nähe einer zwischenstaatlichen Grenze liegen, wie in Didymoi (**Arg 4**), sind selten. Poseidonheiligtümer wie z.B. das isthmische (**Ko 8**) oder das kalaureatische (**Arg 10**) wurden auch wegen ihrer Lage oft als zentrale *meeting places* genutzt. Poseidonische Agoraheiligtümer oder -kulte sind zwar im Vergleich zu den extraurbanen Kultplätzen des Gottes selten, aber fast in jeder Landschaft vertreten. Einzige Ausnahme ist Arkadien, wo Poseidon am häufigsten an extra- oder suburbanen Kultorten verehrt wird[8].

Die vorhandenen Quellen und der archäologische Befund erlauben keine konkreten Aussagen über einen chronologischen Horizont der poseidonischen Heiligtümer. Man darf jedoch mit Sicherheit davon ausgehen, daß der Poseidonkult auf der Peloponnes bereits in mykenischer Zeit eine große Bedeutung hatte. In diesen zeitlichen Rahmen gehören die Informationen der Linear-B-Täfelchen und eventuell die Kultstätte auf der Methana-Halbinsel[9]. In der nachmykenischen Zeit scheint das Heiligtum von Isthmia die älteste poseidonische Kultstätte der Peloponnes gewesen zu sein (**Ko 8**). Ein sehr hohes Alter muß auch für die tainarische Kultstätte mit ihrer vordorischen Tradition angenommen werden (**La 14**). Bereits in spätgeometrischer Zeit findet die Gründung der poseidonischen Kultstätte auf Kalaureia statt (**Arg 10**).

---

[7] s. Kap. III 3.4.

[8] Zur Lage der poseidonischen Heiligtümer auf der Peloponnes s. Kap. II 2.

[9] E. Konsolaki, ADelt 46, 1991, Chron., 71ff.; dies., in: Peloponnesian Santuaries 25ff.; D. Schilardi, in: Helike II 274ff.

In den homerischen Epen werden die achaischen Kultstätten von Aigai und Helike (**Ac 1, 4**) erwähnt. Im 8./7. Jh. sollte man die Gründung der Heiligtümer im argolischen Genesion (**Arg 7**) und im arkadischen Mantineia (**Ark 4**) ansetzen, während für das 7. Jh. vier neue Kultstätten in den arkadischen Städten Asea und Methydrion (**Ark 1, 8**), im messenischen Akovitika (**Me 1**) und beim korinthischen Penteskouphia (**Ko 10**) archäologisch nachweisbar sind. Im 6. Jh. wird in Hermione der große Poseidontempel errichtet (**Arg 8**), und beim spartanischen Amyklaion läßt sich in derselben Zeit ein heiliger Hain zum ersten Mal archäologisch fassen (**La 12**). Im 5. Jh. werden Heiligtümer im lakonischen Helos (**La 3**) und im messenischen Thuria (**Me 4**) zum ersten Mal inschriftlich erwähnt; man darf allerdings keinesfalls davon ausgehen, daß die erstmalige Erwähnung mit der Gründungszeit gleichzusetzen wäre. In den im 4. Jh. neugegründeten Städten Megalopolis (**Ark 5-7**) und Messene (**Me 2**) werden unter anderem auch poseidonische Kulte eingerichtet. Die letzte Neugründung einer poseidonischen Kultstätte läßt sich für die römische Kolonie von Korinth in der Zeit des Commodus nachweisen (**Ko 7**). Für die restlichen poseidonischen Heiligtümer der Peloponnes, die in den Quellen genannt werden, kann man über ihre Entstehungszeit lediglich vage Vermutungen äußern.

Sieht man von Messenien und der Argolis ab, besitzen die restlichen Landschaften poseidonische Kultstätten, die die Funktion eines bedeutenden regionalen Zentrums innehatten. In dieser Kategorie gehören eindeutig die amphiktyonischen Heiligtümer von Helike (**Ac 4**) und Samikon (**El 4**), die in Achaia bzw. Südelis den Fokus von ethnisch geschlossenen Kultgemeinschaften bildeten. Isthmia stellte in seiner frühen Geschichte den wichtigsten und zeitweise – bis zur Gründung des Heraion von Perachora – den einzigen *meeting place* Korinthiens dar (**Ko 8**). In Arkadien hat das mantineische Poseidion bis zum Synoikismos der Stadt im 6. oder 5. Jh. ebenfalls den Charakter eines *meeting place* und wird später zur poliadischen Kultstätte Mantineias (**Ark 4**). Schließlich gehört das tainarische Poseidion zu den wichtigsten Kultorten Lakoniens (**La 14**). Eine Dependance der Kultstätte befand sich an der ältesten Straße Spartas (**La 6**); in das Heiligtum auf dem Kap kamen sogar spartanische Könige als Asylsuchende. Im Hellenismus wird das Heiligtum zu einem der religiösen Zentren des Bundes der Lakedaimonier bzw. der Eleutherolakonen.

Überregional bedeutende Poseidia befinden sich in vier peloponnesischen Landschaften, und drei davon wurden bereits als frühe wichtige regionale Kultzentren angesprochen. Spätestens mit der Gründung der isthmischen Spiele im ersten Viertel des 6. Jhs. verwandelt sich das korinthische Kultzentrum zu einem der vier panhellenischen Heiligtümer Griechenlands (**Ko 8**). Das Heiligtum erlangt zwar nie die Bedeutung Olympias oder Delphis, nimmt aber in der politischen Geschichte der griechischen Welt eine besondere Stellung ein. Die überregionale Bedeutung der tainarischen Kultstätte belegt Plutarch, der von korinthischen Theoriai berichtet, die an den Festivitäten auf dem Kap teilnahmen (**La 14**). Für die Ioner der kleinasiatischen Küste hatte das Poseidion von Helike eine besondere Bedeutung, da sie in ihm das ionische Mutterheiligtum erkannten (**Ac 4**). Schließlich hatte die kalaureatische Kultstätte durch die Amphiktyonie, an der außer einigen peloponnesischen Städten auch Athen und das böotische Orchomenos beteiligt waren, ebenfalls einen überregionalen Charakter (**Arg 10**).

2. Achaia

2.1. Aigai. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: *Il.* 8, 203; Strab. 8, 7, 4; Paus. 7, 25, 12

Archäologische Belege: a) dorisches Kapitell archaischer Zeit, b) Tempelfundamente (?)

Aigai gehört zusammen mit Helike zu den ältesten Poseidonkultstätten in Achaia und im allgemeinen auf der Peloponnes (*Abb. 1*). Der Kult Poseidons in dieser Stadt wird durch Homer zum ersten Mal literarisch belegt[1]. Mit der Homerstelle ist allerdings ein Problem verbunden, da den Namen Aigai auch ein anderer Ort mit einer ebenfalls berühmten Kultstätte Poseidons auf der Insel Euböa trug[2]. Durch ein Fragment des griechischen Historikers Konon, eine Stelle bei Strabo und eine bei Pausanias wird jedoch gezeigt, daß auch das achäische Aigai ein bekanntes Poseidonheiligtum besaß[3]. Die Nennung des aigaischen Poseidion zusammen mit demjenigen der Stadt Helike bei Homer legt m.E. die Vermutung nahe, daß auch hier die achäische und nicht die euböische Kultstätte gemeint ist[4].

Aigai war einer der zwölf wichtigsten ionischen Teile (*merea*) Achaias vor der Ankunft der Achäer, die die Ioner vertrieben haben[5]. Zur Zeit des Pausanias existierte die Stadt nicht mehr, da ihre Bewohner in das benachbarte Aigeira übergesiedelt waren, wie Strabo überliefert[6]. Unklar ist der genaue Zeitpunkt der Übersiedlung der

---

[1] *Il.* 8, 203: Ὣς ἔφατ' εὐχόμενος, νεμέσησε δὲ πότνια Ἥρη, / σείσατο δ' εἰνὶ θρόνῳ, ἐλέλιξε δὲ μακρὸν Ὄλυμπον, / καί ῥα Ποσειδάωνα μέγαν θεὸν ἀντίον ηὔδα· / ὦ πόποι, ἐννοσίγαι' εὐρυσθενές, οὐδέ νυ σοί περ / ὀλλυμένων Δαναῶν ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός. / οἳ δέ τοι εἰς Ἑλίκην τε καὶ Αἰγὰς δῶρ' ἀνάγουσι / πολλά τε καὶ χαρίεντα.

[2] *Il.* 13, 18ff.; *Od.* 5, 380f.; Strab. 9, 2, 13. Schon die antiken Scholiasten identifizierten Aigai entweder mit der peloponnesischen oder mit der Stadt auf Euböa, vgl. Hesych s.v. Αἰγαί· νῆσος πρὸς τῇ Εὐβοίᾳ r. Ἱερὸν Ποσειδῶνος. *Eust. Comentarii ad Homeri Iliadem* 708: ὥστε κατὰ τὸν γεωγράφον Αἰγὰς ἐνταῦθα οὐ τὰς ἐν Εὐβοίᾳ νοητέον, ἀλλὰ τὰς Ἀχαϊκάς, ὧν τοὶς ἐποίκοις ὀφειλέτης βοηθεῖν ὁ Ποσειδῶν. Steph. v. Byzanz s.v. Αἰγαί πόλεις πολλαί. Κιλικίας, Μακεδονίας ἥτις καὶ μηλοβότερα ἐλέγετο, τῆς Θρᾳκησίων χερρονήσου, καὶ ἡ ἐν Μυρίνῃ ἐν τῇ Αἰολίδι, καὶ Λυδίας καὶ Λοκρίδος καὶ Αἰτωλίας καὶ Εὐβοίας, ἃς Ὅμηρος ἐν τῷ ν'. H. Ebeling (Hrsg.), Lexicon Homericum I (1963) 40 s.v. Αἰγαί; H. Erbse, Scholia Graeca in Homeri Iliadem II (1971) 340: καὶ Αἰγαὶ νῆσος πλησίον Εὐβοίας.

[3] Konon, FHistGr IV 368, fr. 3; Paus. 7, 25, 12; Strab. 8, 7, 4.

[4] J.K. Anderson, BSA 49, 1954, 75, M. Osanna (Acaia antica 247) und K. Freitag, Der Golf von Korinth. Historisch-topographische Untersuchungen von der Archaik bis in das 1. Jh. v.Chr. (1999) 260 gehen ebenfalls davon aus, daß in der Ilias das achäische und nicht das euböische Aigai gemeint ist; s. auch Guida, Pausanias VII 335.

[5] Hdt. 1, 145.

[6] Strab. 8, 7, 4.

Bevölkerung von Aigai: Nach Strabo geschah dies direkt nach der Achaisierung Aigialeias; Herodot erwähnt allerdings die Stadt im 5. Jh. als einen der 12 Teile Achaias, und Münzen der Stadt sind bis ca. 370 v.Chr. bekannt[7]. Es ist daher anzunehmen, daß das Verlassen von Aigai in der Zeit zwischen 370 und dem ausgehenden 1. Jh. v.Chr. vollzogen wurde, da Strabo der erste Autor ist, der von diesem Geschehen zu berichten weiß[8].

Die Lokalisierung der antiken Stadt ist immer noch ein Problem in der Forschung. Pausanias, der Aigai kurz erwähnt und lediglich die homerischen Informationen wiedergibt, sah die Reste der Stadt zwischen Boura und Aigeira, sehr nah bei dem Fluß Krathis[9]. Aus diesem Grund wird die Stadt gewöhnlich in der Nähe des heutigen Dorfes Akrata angesetzt, das an dem Fluß Krathis liegt, der seinen antiken Namen beibehalten hat[10]. Mehrere Streufunde aus Akrata und die Ergebnisse einer kurzen Grabungskampagne in der Nähe des Dorfes stellen zusätzliche Indizien dafür dar, daß das antike Aigai tatsächlich in diesem Gebiet zu suchen wäre. Im Jahre 1961 wurden im Dorf westlich der Kirche des Agios Georgios zufällig mehrere Porosblöcke – allerdings in keinem erkennbaren architektonischen Zusammenhang –, das Fragment eines Perirrhanterions aus Ton und ein dorisches Kapitell archaischer Zeit aus Poros (H: 0,23 m) entdeckt[11]. Im Jahre 1967 wurden von E. Mastrokostas in der Nähe von Akrata die Fundamente eines kleinen archaischen Tempels (7,90 × 10,35 m) ausgegraben[12].

Der Versuch, entweder das Kapitell oder die Tempelfundamente mit dem Heiligtum des Poseidon in Aigai in Verbindung zu bringen, scheint eher gewagt, da die literarische Überlieferung keine topographischen Anhaltspunkte für die Lokalisierung des Poseidion von Aigai liefert; außerdem liegen auch keine mit dem Poseidonkult zusammenhängenden Funde vor. Eine eingehende Untersuchung des Gebietes in und um Akrata könnte sich als hilfreich erweisen.

Über den Charakter des Kultes läßt sich ebenso wenig sagen, da der Beiname Poseidons nicht überliefert ist. Mit Sicherheit kann man jedoch sagen, daß der Poseidonkult in Aigai zumindest in der archaischen Zeit zu den wichtigsten dieser Landschaft gehört hat, da Homer ihn zusammen mit dem Kult in Helike nennt, der bekanntermaßen als der wichtigste ionische Kult des Poseidon galt. Im 5. Jh. erscheint jedoch auf den Münzen von Aigai entweder der bärtige oder der jugendliche Dionysos mit einem Efeukranz[13].

---

[7] BMC, Peloponnesus, 16, Nr. 1-6.

[8] Freitag a.O. 261f. geht davon aus, daß Aigai vor 281/80 v.Chr. verlassen wurde.

[9] Paus. 7, 25, 12.

[10] Morgan – Hall, Achaia 174.

[11] E. Mastrokostas, ADelt 17, 1961/62, Chron., 130.

[12] Ders., ADelt 22, 1967, Chron., 215.

[13] B.V. Head, Historia Numorum (1911) 412.

Abb. 1

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF VIRGINIA

2.2. Aigion. Statue des Poseidon in einem *oikema* auf der Agora

Epiklese: ?
Lit. Quellen: Paus. 7, 23, 9-11
Archäologische Belege: –

Die zweite große Stadt Achaias nach Patrai, die Pausanias besucht und beschrieben hat, ist Aigion (*Abb. 1*)[14]. Die Stadt liegt auf einem niedrigen Gebirgsfuß zwischen zwei Ebenen mit einem nach Norden hin offenen Hafen. Aigion gewann an Bedeutung erst nach der Zerstörung der Stadt Helike im Jahre 373 v.Chr. durch ein Erdbeben. Ab diesem Zeitpunkt war Aigion das neue politische und religiöse Zentrum der Achäer. Aigion hatte sich außerdem das Territorium des zerstörten Helike zu eigen gemacht. Zusammen mit Helike verschwand in den Meereswellen auch das altehrwürdige Poseidion, das als Zentrum der frühen achäischen Amphiktyonie fungiert hatte; als neue panachäische Kultstätte wurde das Hamarion bzw. Homarion ausgewählt, das von Aigion kontrolliert wurde[15].

Pausanias betrat die Stadt im Westen und beschreibt zuerst einen Tempel der Eileithyia, ein Temenos der Hygieia und des Asklepios mit Kultstatuen, die Damophon von Messene geschaffen hatte, und die Tempel der Athena, der Hera und des Dionysos, bevor er auf die Agora zu sprechen kommt. Dort sah er das Temenos des Zeus Soter, in dem sich ein nicht näher definierbarer Kultbau (*oikema*) mit vier Bronzestatuen des Poseidon, des Herakles, des Zeus und der Athena befand[16]. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich um einen kleinen Naiskos oder Ähnliches, denn als *oikemata* können unter anderem auch Kultgebäude (Tempel, Naiskoi) bezeichnet werden[17].

Die genaue Lage der Agora ist nicht bekannt. Die häufigen Erdbeben, die ständige Überbauung des antiken Stadtgebietes und nicht zuletzt die Wiederverwendung der bis ins 19. Jh. noch sichtbaren Architekturreste haben dazu geführt, daß wir heute kein klares Bild von der Topographie der Stadt haben[18]. Diese Situation erschwert

---

[14] Paus. 7, 23, 5 - 24, 4. Allgemein zur Geschichte Aigions s. Freitag a.O. 268ff.

[15] Es ist in der Forschung immer noch umstritten, ob eine ältere achäische Amphiktyonie überhaupt existiert hat, und falls ja, ob ihr religiöses Zentrum das helikesische Poseidion oder von Anfang an das Hamarion gewesen ist. s. hierzu RE I (1894) 160 s.v. Achaia (Toepffer); J. Herbillon, Les cultes de Patras. Avec une prosopographie patréenne (1929) 8f.; A. Aymard, in: Mélanges offerts à M. Octave Navarre (1935) 453ff.; ders., Les assemblées de la confédération achaienne. Étude critique d'institution et d'histoire (1938) 277ff. bes. 286ff.; Anderson, a.O. 80f.; J.A.O. Larsen, Greek Federal States (1968) 87; A. Giovannini, Untersuchungen über die Natur und die Anfänge der bundesstaatlichen Sympolitie in Griechenland, Hypomnemata 33 (1971) 53 mit Anm. 3; Amphiktyonie und Symmachie 21ff.; Morgan – Hall, Achaia 194ff. Ausführlicher s. Kap. III 9.2.1.

[16] Paus. 7, 23, 9-11: Ἔστι δὲ καὶ Διὸς ἐπίκλησιν Σωτῆρος ἐν τῇ ἀγορᾷ τέμενος καὶ ἀγάλματα ἐσελθόντων ἐν ἀριστερᾷ, χαλκοῦ μὲν ἀμφότερα, τὸ δὲ οὐκ ἔχον πω γένεια ἐφαίνετο ἀρχαιότερον εἶναί μοι. Ἐν δὲ οἰκήματι κατευθὺ τῆς ἐσόδου, χαλκοῦ καὶ ταῦτα, ἔστι μὲν Ποσειδῶν καὶ Ἡρακλῆς, ἔστι δὲ Ζεύς τε καὶ Ἀθηνᾶ· θεοὺς δὲ σφᾶς καλοῦσιν ἐξ Ἄργους, ὡς μὲν ὁ Ἀργείων ἔχει λόγος, ὅτι ἐποιήθησαν ἐν τῇ πόλει τῇ Ἀργείων, ὡς δὲ αὐτοὶ λέγουσιν οἱ Αἰγιεῖς, παρακαταθήκη σφίσιν ὑπὸ Ἀργείων ἐδόθη ἀγάλματα.

[17] Hdt. 8, 144; s. auch A.K. Orlandos – I.N. Travlos, Λεξικόν τῶν ἀρχαίων ἀρχιτεκτονικῶν ὅρων (1986) 187 s.v. οἴκημα. M. Osanna (Acaia antica 190) dachte hierbei auch an einen Bankettraum.

[18] W.M. Leake (Travels III 186ff.) sah mehrere Gräber, wahrscheinlich klassischer Zeit, und zahlreiche Architekturteile aus der Kaiserzeit sowie Spolien in den Häusern und Kirchen der damaligen Stadt. E. Curtius (Peloponnesos I 459ff.) sah ebenfalls die Antiken, von denen Leake berichtete, und fügte

jegliche Untersuchung des urbanen Bildes von Aigion, obwohl sich die Grabungen in den letzten 30 Jahren intensiviert haben[19].

Die hellenistische und römische Zeit sind in Aigion archäologisch am besten faßbar. 1983 stießen Archäologen bei Notgrabungen zwischen den Straßen Kanelopoulou und Plastira auf wichtige Bauten hellenistischer Zeit. Aus der repräsentativen Bauweise – einer der Bauten ist mit ziemlicher Sicherheit eine hellenistische Säulenhalle – und den zahlreichen Funden geht eindeutig hervor, daß die Agoraanlage in diesem Gebiet zu suchen wäre[20]. Wenn die Vermutung des Ausgräbers zutrifft, und alles spricht dafür, dann wäre auch der Kultbau mit den Bronzestatuen in dieser Gegend zu lokalisieren.

Pausanias überliefert, die Argiver hätten die vier Statuen nach Aigion unter der Voraussetzung gebracht, daß vor ihnen jeden Tag geopfert wird[21]. Diese Überlieferung läßt die Statuen aus Argos mit Sicherheit als Kultstatuen identifizieren. Der Anlaß dieser Aktion wird allerdings nicht genannt[22]. Als die Argiver die Statuen zurückforderten, verlangten die Aigieer die Kosten der täglichen Opfer. Die Argiver konnten die offensichtlich hohe Summe nicht erbringen, woraufhin die Statuen der Stadt Aigion für immer überlassen wurden.

Der poseidonische Kult hat in Aigion keine besondere Position eingenommen; keine Weihinschrift oder Münze belegt einen ausgesprochen wichtigen Poseidonkult in dieser Stadt. Auf den erhaltenen Münzen werden überwiegend Zeus, Hygieia und

---

hinzu, daß östlich der Stadt römische Wohnhäuser und Mosaiken ans Tageslicht gekommen seien. Auf einem Hügel, den er leider topographisch nicht näher definiert, besichtigte er die Reste eines bedeutenden Gebäudes »...teils in Quaderbau ausgeführt, teils in den Felsen gegraben«. Einen Versuch zur Rekonstruktion der Topographie der antiken Stadt Aigion unternahm L. Papakosta, in: Achaia und Elis 235ff.

[19] Anhand von Keramikfunden wird deutlich, daß das Gebiet der antiken Stadt schon im Neolithikum besiedelt war, s. E. Mastrokostas, ADelt 22, 1967, Chron., 214f.; ders., AAA 2, 1968, 136ff.; Papakosta a.O. 236. Die ältesten Architekturreste stammen allerdings erst aus der FH II Phase und befinden sich im nordöstlichen Teil der heutigen Stadt, s. Papakosta a.O. 236 mit Anm. 8 und 9. Teile der mykenischen Siedlung kamen 100 m südöstlich der Marienkirche von Aigion zu Tage, wo die Fundamente eines Megaron ausgegraben wurden. A.J. Papadopoulos, Excavations at Aigion (1976) hat insgesamt 11 Gräber eines sicherlich größeren mykenischen Friedhofs publiziert. Der Friedhof wurde von SH II bis SH III C benutzt. Die dazugehörige mykenische Siedlung mit dem Megaron wurde 1982 teilweise ausgegraben, vgl. E. Papazoglou, ADelt 37, 1982, Chron., 149. Aus der geometrischen und archaischen Zeit gibt es ausschließlich Keramikfunde. Erst aus der Klassik sind wieder architektonische Überreste bekannt. Es wurden zwei Bauten des 5. bzw. des 4. Jhs. ausgegraben. Ferner wurden in einem spätantiken Bau im Westen des heutigen Stadtgebietes Spolien klassischer Zeit entdeckt. Es handelt sich um mehrere Porosblöcke und Säulentrommeln sowie fünf dorische Kapitelle, die alle einem Tempel aus der zweiten Hälfte des 5. Jhs. angehörten, vgl. N.F. Yalouris, Prakt 1954, 287ff., der die Vermutung geäußert hat, daß die Spolien aller Wahrscheinlichkeit nach aus einem der drei Tempel stammen, die jeweils der Eileithyia, der Hera oder der Athena geweiht waren und von Pausanias in diesem Gebiet gesehen worden waren.

[20] L. Kolonas, ADelt 38, 1983, Chron., 125; Papakosta a.O. 238.

[21] Paus. 7, 23, 10.

[22] Literarische Zeugnisse und Inschriften bezeugen, daß Städte in Kriegszeiten Menschen und Habe auf dem Staatsgebiet eines befreundeten Staates unterbringen konnten, s. H. Müller, Chiron 5, 1975, 129ff. Allerdings ist in den zahlreichen Beispielen, die von Müller aufgelistet werden, nirgends von Götterbildern die Rede.

Digitized by Google Original from

Asklepios sowie Eileithyia, aber kein einziges Mal Poseidon dargestellt[23]. Daraus wird ersichtlich, daß der Kult dieses Gottes in Aigion eine untergeordnete Rolle spielte. Darüber hinaus erfuhr Poseidon auf der Agora von Aigion keine individuelle kultische Verehrung unter einem bestimmten Beinamen, sondern genoß zusammen mit Zeus, Athena und Herakles einen gemeinsamen Kult.

Die anekdotenhafte Geschichte über die Götter aus Argos bei Pausanias spricht vielleicht für eine Verpflanzung eines Poseidonkultes auf die Agora der Stadt nach einem politisch bedeutenden Ereignis: Im Jahre 229 v.Chr. trat Argos dem achäischen Bund bei; erst ab dieser Zeit lassen sich intensive Beziehungen zwischen Argos und dem politischen und religiösen Zentrum der Achäer, Aigion, nachweisen[24]. Vielleicht dokumentiert der Transport der argivischen Bronzen in die Stadt Aigion in der Tat den Beitritt von Argos. Für die von W. Vollgraf geäußerte Vermutung, die Statuen des Zeus und der Athena stammten aus den Tempeln der beiden Götter auf der Akropolis von Argos, gibt es keinerlei Anhaltspunkte[25].

2.3. Aigion. Heiligtum des Poseidon am Hafen

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 7, 24, 2

Archäologische Belege: –

Kurz bevor Pausanias die Stadt von Aigion verließ, besuchte er den Hafen, wo er fünf Heiligtümer sah: der Aphrodite, des Poseidon, der Kore, des Zeus Homagyrios und der Demeter Panachaia[26]. Die zwei wichtigsten Kultstätten dieses Ensembles waren mit Sicherheit die des Zeus Homagyrios und der Demeter Panachaia, die – wie auch die Kultepiklesen verraten – einen eindeutig politischen Charakter hatten.

Das Gebiet am Meer wurde noch nicht durch Grabungen untersucht, obwohl es durch die genaue Beschreibung des Pausanias sichere topographische Anhaltspunkte für die Lokalisierung der Heiligtümer gibt. In der Nähe der Heiligtümer beschreibt Pausanias voller Begeisterung eine reiche Wasserquelle, die sich bis heute – inzwischen mit einem monumentalen Brunnen versehen – erhalten hat[27]. Die Kultstätten der fünf Gottheiten müssen daher in dem Gebiet nahe bei der Wasserquelle gesucht werden.

---

[23] Zeus: BMC, Peloponnesus, Taf. IV 12-14. 17. Über den Kult des Zeus Pais in Aigion s. B.E. Levy, in: Πρακτικὰ τοῦ XII. Διεθνοῦς Συνεδρίου Κλασσικῆς Ἀρχαιολογίας 2 (1988) 131ff. Hygieia: BMC, Peloponnesus, Taf. IV 18. Asklepios: Numismatic Commentary Taf. R 9. Eileithyia: ebenda Taf. R 6-7.

[24] Polyb. 2, 44, 6; Plut. *Arat.* 35, 1-5. D. Giacometti, RSA 31, 2001, 32ff. hält eine Datierung des Transportes der argivischen Statuen nach Aigion ins 5. Jh. ebenfalls für möglich.

[25] W. Vollgraf, BCH 83, 1959, 255.

[26] Paus. 7, 24, 2: Πρὸς θαλάσσῃ δὲ Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐν Αἰγίῳ καὶ μετ' αὐτὸ Ποσειδῶνος, Κόρης τε πεποίηται τῆς Δήμητρος καὶ τέταρτον Ὁμαγυρίῳ Διί. Ἐνταῦθα Διὸς καὶ Ἀφροδίτης ἐστὶ καὶ Ἀθηνᾶς ἀγάλματα... Ὑφεξῆς δὲ τῷ Ὁμαγυρίῳ Δὶτ Παναχαιὰς ἐστι Δήμητρος.

[27] W.M. Leake (Travels III 186) und E. Curtius (Peloponnesos I 459) sahen die in der Zeit immer noch sehr reiche Wasserquelle, s. auch Papachatzis, Pausanias IV 145, Abb. 11. M. Osanna (Acaia antica 200, 202f.) spricht in bezug auf die fünf Hafenheiligtümer aus nicht nachvollziehbaren Gründen von Kultplätzen in der Chora von Aigion.

Die ersten Kulteinrichtungen, die Pausanias in dieser Region nennt, gehören der Aphrodite und dem Poseidon. In einem ähnlichen topographischen Zusammenhang sah Pausanias Tempel der beiden Götter auch am Hafen von Patrai. Von Kenchreai, dem östlichen Hafen Korinths berichtet er, daß auf der Nordmole ein Aphroditetempel und eine Poseidonstatue gestanden haben (**Ko 1**). Poseidon und Aphrodite, als Beschützer der Schiffahrt, besitzen oft Tempel am Hafen. Aphrodite wird auf aigieischen Münzen nackt zusammen mit Delphinen dargestellt, während sie ihre Haare kämmt[28].

Auf einer bronzenen Oinochoe aus der Zeit um 450/40 v.Chr., die sich in Baltimore befindet, aber mit Sicherheit aus Aigion stammt, läßt sich auf dem Gefäßkörper ἱερ[ὸ]ν und auf der Innenseite der Mündung Αἰγέος lesen. Es ist nicht klar, ob es hierbei um eine Epiklese Poseidons (Aigeus) oder um einen Heros – vielleicht sogar um den mythischen Namensgeber der Stadt – handelt[29].

Der Kult Poseidons in dem Hafenheiligtum gehörte gewiß nicht zu den wichtigsten der Stadt. Wie oben schon angesprochen, hatten Zeus Homagyrios und Demeter Panachaia eine viel bedeutendere Rolle inne. Die Lage der Kultstätte an der Hafenanlage der Stadt erlaubt die Annahme, daß Poseidon in Aigion als der maritime Gott angesehen wurde.

2.4. Helike. Heiliger Hain des Poseidon Helikonios

Epiklese: Helikonios

Lit. Quellen: Ael. *nat. an.* 11, 19; Diod. 15, 48, 3 - 49, 5; *Il.* 8, 203; Paus. 7, 24, 5-6; Polyain. 8, 46; Strab. 8, 7, 2

Archäologische Belege: Münzen klassischer Zeit

Nach Aigion besuchte Pausanias die Gegend, wo einst die blühende Stadt Helike gelegen hatte (*Abb. 1*)[30]. Die Stadt wurde im Winter 373/72 v.Chr. durch ein katastrophales Erdbeben und eine darauffolgende Flutwelle völlig zerstört; das bedeutendste Zentrum Achaias verschwand förmlich in den Meereswellen[31]. Keiner der Bewohner hat diese Katastrophe überlebt; 2000 Achäer aus den benachbarten Städten, die am

---

[28] Numismatic Commentary Taf. R 23; Guida, Pausanias VII 321f.

[29] D. Robinson, AJA 46, 1942, 194ff. Abb. 27-30; Morgan – Hall, Achaia 177; C. Morgan, in: L.G. Mitchell – P.J. Rhodes (Hrsg.), The Development of the Polis in Archaic Greece (1997) 190.

[30] Paus. 7, 24, 5-6: Ἰόντι δὲ ἐς τὸ πρόσω Σελινοῦς τε ποταμὸς καὶ ἀπωτέρω τεσσαράκοντα Αἰγίου σταδίοις ἐπὶ θαλάσσῃ χωρίον ἐστὶν Ἑλίκη. Ἐνταῦθα ᾤκητο Ἑλίκη πόλις καὶ Ἴωσιν ἱερὸν ἁγιώτατον Ποσειδῶνος ἦν Ἑλικωνίου. Διαμεμένηκε δέ σφισι, καὶ ὡς ὑπὸ Ἀχαιῶν ἐκπέσοντες ἐς Ἀθήνας καὶ ὕστερον ἐξ Ἀθηνῶν ἐς τὰ παραθαλάσσια ἀφίκοντο τῆς Ἀσίας, σέβεσθαι Ποσειδῶνα Ἑλικώνιον· καὶ Μιλησίοις τε ἰόντι ἐπὶ τὴν πηγὴν τὴν Βιβλίδα Ποσειδῶνος πρὸ τῆς πόλεώς ἐστιν Ἑλικωνίου βωμὸς καὶ ὡσαύτως ἐν Τέῳ περίβολός τε καὶ βωμός ἐστι τῷ Ἑλικωνίῳ θέας ἄξιος. Ἔστι δὲ καὶ Ὁμήρῳ πεποιημένα ἐς Ἑλίκην καὶ τὸν Ἑλικώνιον Ποσειδῶνα.

[31] Zur Zerstörung Helikes und den religiösen Interpretationsmodellen von Erdbeben s. Y. Lafond, in: Naturkatastrophen 118ff; J. Mylonopoulos, ebenda 82ff.; H. Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung – Deutung – Management (1999) 1ff.; S. Szidat, Poseidon als Erderschütterer (2001) 78ff. Für eine ausführliche Rekonstruktion des Erdbebens s. G. Papadopoulos, in: Helike II 479ff.

Original from

nächsten Tag kamen, um die Toten zu begraben, konnten die Ruinen der Stadt nicht mehr finden[32].

Die ungenauen Angaben der antiken Autoren lassen den Ablauf der Naturvorgänge, die zu der Katastrophe geführt haben, nicht mit Sicherheit rekonstruieren. Die Forschung ist sich allerdings inzwischen darin einig, daß der Boden im gesamten Küstengebiet von Helike sich langsam zu senken anfing; die Bodensenkung führte dann in einer ersten Phase zu einem Erdbeben, das die Stadt völlig zerstörte, und in einer zweiten zu einer riesigen Flutwelle, die die Trümmer der Stadt mit ins Meer zog[33]. Dieses Naturphänomen wird als *tsounami* (der Begriff stammt aus dem Japanischen) charakterisiert. Die Senkung hat aber nach der Katastrophe der Stadt nicht aufgehört; der Boden hat sich weiterhin gesenkt, so daß Helike beim Besuch des Pausanias im 2. Jh. n.Chr. vollständig im Meer lag[34].

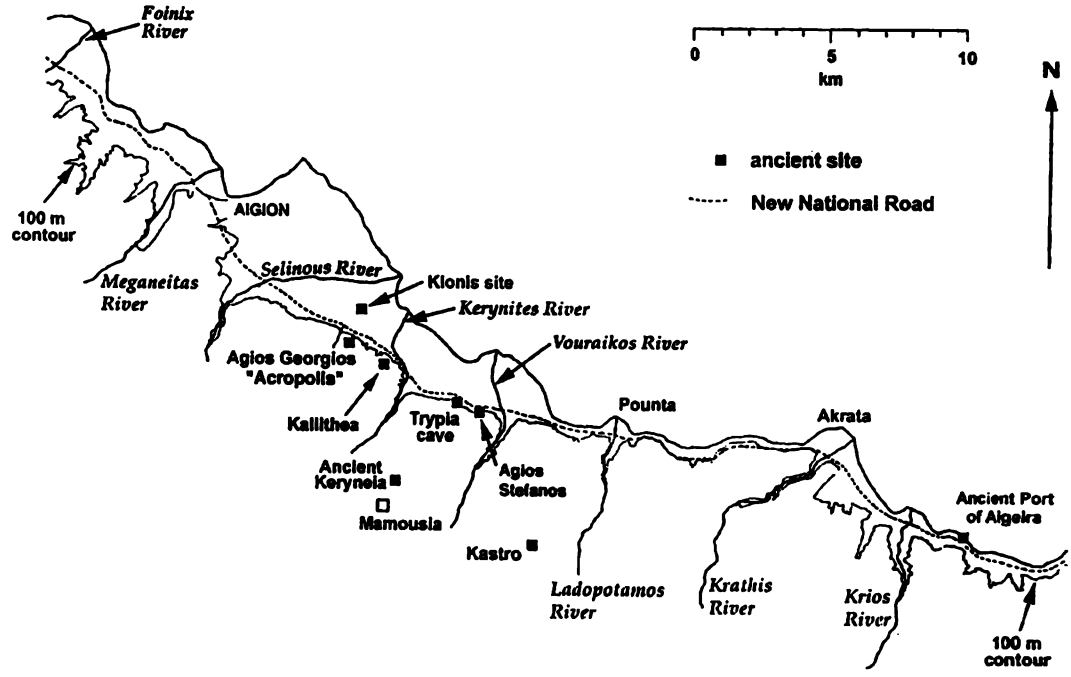


Abb. 2

Das antike Helike lag nach Herakleides zwölf Stadien – ca. 2250 m – vom Strand entfernt zwischen den Flüssen Selinous und Kerynites[35]. Der Versuch, die antike Stadt zu lokalisieren, hat sich wegen der Überlieferung, daß sie nach ihrer Katastrophe Jahrhunderte lang im Meer lag, auf das Meer konzentriert und zwar auf das Gebiet

---

[32] Polyb. 2, 41, 7; Diod. 15, 48, 3; Strab. 8, 7, 2; Ael. *nat. an.* 11, 19; Paus. 7, 25, 4.

[33] S. Marinatos, Archaeology 13, 1960, 189 ff.; D. Katsonopoulou, in: Achaia und Elis 228f. Das Gebiet von Aigion und Helike ist bis heute eine der erdbebenreichsten Landschaften Griechenlands. Eine ähnliche Katastrophe wie die im Jahre 373/72 v.Chr. aber in einem kleineren Ausmaß erfolgte auch im Jahre 1861. Dies wurde vom damaligen Direktor des Athener Planetariums beobachtet und beschrieben, vgl. J.F. Schmidt, Studien über Erdbeben (1875) 68ff.

[34] Ovid. *met.* 15, 293ff.; Paus. 7, 24, 13.

[35] Paus. 7, 24, 5. 25, 5; Strab. 8, 7, 2. s. auch Guida, Pausanias VII 325ff.

unmittelbar am Strand. Unterwasseruntersuchungen haben jedoch keine eindeutigen Ergebnisse erbracht[36]. S. Marinatos machte dagegen schon im Jahre 1960 eine Andeutung, daß die Möglichkeit bestünde, Helike im Landesinneren wieder zu entdecken[37]. Allerdings fand diese Annahme lange Zeit keine Zustimmung. Bei Unterwasseruntersuchungen wurde sehr nah am Strand eine kanonische Konstruktion durch Sonar entdeckt, die stark an eine Mole erinnert[38]. Falls dies zutrifft, dann müßte man daraus die Folgerung ziehen, daß inzwischen die antike und die heutige Küstenlinie übereinstimmen und das antike Helike unter der Erdoberfläche zu suchen ist. Dies wäre durchaus möglich, wenn man an die Verschiebung der Küstenlinie durch die starken Ablagerungen der beiden Flüsse denkt.

Es ist also mit guten Argumenten anzunehmen, daß inzwischen Helike nicht mehr unter Wasser liegt[39]. Außerdem kann man vermuten, daß Helike auch eine Akropolis besessen hat, obwohl die schriftliche Überlieferung Helike nah am Strand lokalisiert. Eine Stadt ohne Akropolis, trotz der Hügel in der Nähe, wäre zwar nicht unmöglich, jedoch untypisch für eine griechische Polis. Das Fehlen einer entsprechenden Information wäre vielleicht dadurch zu erklären, daß die Mehrzahl der literarischen Quellen die Topographie von Helike eigentlich nicht kennen, da sie alle aus der Zeit nach der Katastrophe stammen. Wenn die Quellen von der Katastrophe der gesamten Stadt sprechen, dann meinen sie vermutlich die Unterstadt mit dem Poseidonheiligtum, dem heiligen Hain, nicht aber die mit ziemlicher Sicherheit anzunehmende Akropolis[40]. Auf einem Hügel oberhalb des Dorfes Rizomylo sind noch heute Architekturreste sichtbar, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer Akropolis gehören. Diese Reste sind m.E. mit Helike und nicht mit Keryneia in Verbindung zu bringen[41]. Alle Hinweise deuten daraufhin, daß Helike heute 2 bis 3 km vom Strand entfernt und zwar sehr nah am Fluß Selinous gesucht werden sollte, da dieser sein Flußbett seit der Antike weit nach Osten in Richtung Helike verschoben hat[42]. Bei Ausgrabungen im Jahre 1994 im Feld von K. Klonis im heutigen Dorf Helike wurde ein kaiserzeitliches Gebäude entdeckt (*Abb. 2*). Darüber hinaus konnten unterhalb der römi-

---

[36] R. Demangel, BABesch 24-26, 1949-51, 29ff.; ders., BCH 74, 1950, 271ff.; S. Dontas, PraktAkAth 27, 1952, 90ff.; S. Marinatos, PraktAkAth 41, 1966, 511ff.; M.L. Schwartz – C. Tziavos, JFA 6, 1979, 243ff.

[37] S. Marinatos, Archaeology 13, 1960, 189.

[38] D. Katsonopoulou, in: Achaia und Elis 232. Für einen ausführlicheren Bericht zu den Unterwasseruntersuchungen von 1988 s. S. Soter – D. Katsonopoulou, in: Helike II 69ff.

[39] Morgan – Hall, Achaia 175.

[40] N.E. Courakis, in: Helike II 235ff. bes. 245f.

[41] E. Curtius (Peloponnesos I 467f.) hatte ebenfalls die Vermutung geäußert, daß die antiken Reste oberhalb des Dorfes Rizomylo mit der Akropolis von Helike zu identifizieren seien, machte aber dann den Fehler, die Akropolis von Helike mit Keryneia gleichzusetzen. Mit Keryneia sind aber aller Wahrscheinlichkeit nach die Ruinen beim Dorf Mamousia in Verbindung zu bringen (*Abb.2*), vgl. E. Meyer, Peloponnesische Wanderungen (1939) Taf. 9; J.K. Anderson, BSA 48, 1953, 154ff.; Guida, Pausanias VII 327f. S. Soter – D. Katsonopoulou, in: Helike II 153ff. brachten mit guten Argumenten den Hügel von Agios Georgios (*Abb. 2*) oberhalb des heutigen Rizomylo als potentiellen Kandidaten für die Lokalisierung der Akropolis von Helike in die wissenschaftliche Diskussion.

[42] D. Katsonopoulou, in: Sibari e Sibaritide. Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (1992) 513ff.; dies., Ἀρχαιολογία 54, 1995, 35ff. vermutet mit guten Argumenten, daß das antike Stadtgebiet von Helike sich zwischen den heutigen Dörfern Temene und Valimitika im Westen und Rhodhia im Osten befindet.

Digitized by Google Original from

schen Schichten mykenische, protogeometrische und klassische (5. Jh.) Scherben geborgen werden[43].

Helike war ohne Zweifel bis zu seiner Zerstörung die bedeutendste Stadt in Achaia. Schon Homer erwähnt die Stadt als einen der berühmtesten poseidonischen Kultorte[44]. Helike gehörte zu den zwölf ältesten – ursprünglich ionischen – *merea* Achaias und war deren politisches und religiöses Zentrum[45]. Als die Achäer die Ioner aus Aigialeia (= ursprünglicher Name Achaias) zu vertreiben versuchten, fanden diese eine letzte Zuflucht in Helike, das belagert und anschließend erobert wurde. Der mythischen Überlieferung nach flüchteten die Ioner über Athen nach Kleinasien[46]. Helike blieb auch nach der Achaisierung der nördlichen Peloponnesküste in der submykenischen Phase das Zentrum dieser Landschaft. Die Stadt soll sich auch an der westlichen Kolonisation beteiligt haben; der Oikistes der Stadt Sybaris stammte der mythischen Tradition nach aus Helike[47].

Die Zerstörung der Stadt wird in den antiken Quellen auf den Zorn Poseidons zurückgeführt, denn die Bürger von Helike und die von Boura hatten kurz vor der Katastrophe das Opferritual ionischer Gesandten am Altar des Poseidon Helikonios unterbrochen, die Opfernden mißhandelt oder sogar ermordet[48]. Andere Traditionen überliefern die Verletzung der Asylie des Heiligtums (Ermordung Schutzflehender bzw. Auslieferung von Hiketai an ihre Verfolger)[49].

Die Art der Katastrophe bietet Anhaltspunkte zum besseren Verständnis des Poseidonkultes in Helike, obwohl der Beiname Helikonios unklar bleibt. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß die Epiklese in irgendeiner Form vom Namen der Stadt herzuleiten ist. In einem solchen Fall würde der Beiname Helikios bzw. Helikos lauten; vielmehr scheint es eine Verbindung zwischen der Kultepiklese und dem böotischen Berg Helikon gegeben zu haben[50]. Über den Beinamen Helikonios kann man also keine Rückschlüsse auf den konkreten Kultcharakter des helikesischen Poseidon ziehen. Durch die schriftliche Überlieferung erfahren wir jedoch indirekt einige Aspekte des Poseidonkultes in Helike. Das Heiligtum des Poseidon Helikonios gehörte offensichtlich zu den wichtigsten asylbietenden Poseidia wie das Heiligtum in

---

[43] D. Katsonopoulou, in: Helike II 125ff.

[44] *Il.* 8, 203.

[45] Hdt. 1, 145; Polyb. 2, 41, 4; Strab. 8, 7, 4; Paus. 7, 1, 8.

[46] Polyb. 2, 41, 4; Paus. 7, 1, 8. s. auch Y. Lafond, in: Éditer Pausanias 396.

[47] Strab. 6, 1, 13. Zum Kult des Poseidon in Sybaris s. G. Camassa, in: Sibari e Sibaritide. Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (1992) 589.

[48] Ael. *nat. an.* 11, 19; Diod. 15, 48-49.

[49] Ermordung: Paus. 7, 24, 6; Auslieferung: Polyain. 8, 46. N. Pharaklas, in: Helike II 214ff. vermutet, daß die Legende der helikesischen Asebeia von Aigion konstruiert und verbreitet wurde, um einen eventuellen Wiederaufbau der großen Konkurentin in Achaia zu verhindern.

[50] A. Veneri, in: A. Schachter (Hrsg.), Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia, 3. Suppl. Teiresias (1990) 129ff. D. Katsonopoulou, in: Helike II 251ff. machte einen interessanten Versuch, den Kultbeinamen Helikonios doch von Helike herzuleiten: Helike habe einen zweiten Namen gehabt, Helikon, der einen Ort bezeichen sollte, der voll von ἑλίκες (= Weidenbaum) war. Allerdings wird der Terminus ἑλίκη statt des Begriffs ἰτέα nur in Arkadien verwendet. Auch wenn man von einer Übernahme des arkadischen ἑλίκη in Achaia für die Bezeichung von Weidenbäumen ausgehen möchte, wie dies Katsonopoulou macht, bleibt das nirgendwo belegte Toponym Helikon als zweiter Name Helikes ein unüberwindbares Problem dieser doch diskussionswürdigen These.

Kalaureia (**Arg 10**) oder das auf Kap Tainaron (**La 14**)[51]. Das Erdbeben in Sparta nach der Ermordung der Heloten im Heiligtum des Poseidon Tainarios wurde ebenfalls als ein Racheakt des Gottes angesehen[52]. Das Poseidonheiligtum in Helike war wie das Poseidion im böotischen Onchestos[53] oder die Kultstätte des Gottes beim triphylischen Samikon (**El 4**) ein heiliger Hain. Neben Apollon, Artemis und Demeter gehört Poseidon zu den Göttern, die am häufigsten in einem Hain verehrt werden[54]. Darüber hinaus erscheint Poseidon Helikonios als der absolute Herr von Wasser und Erde, als der Erderschütterer Asphaleios oder Ennosigaios, der Helike durch Erdbeben und Flutwelle zerstört.

Obwohl keine der antiken Quellen Poseidon ausdrücklich als Schutzgottheit Helikes bezeichnet, sollte man m.E. in ihm den Patron dieser Stadt erkennen[55]: Die einzige Hinterlassenschaft der blühenden Stadt, die gleichzeitig die Wichtigkeit des Poseidonkultes in Helike demonstriert, sind zwei identische Münzen klassischer Zeit, heute in Berlin[56]. Auf der Vorderseite ist der Kopf Poseidons und auf der Rückseite ein von zwei Delphinen flankierter Dreizack dargestellt. Von Strabo erfahren wir mehr über das Aussehen der Poseidonstatue: Der Gott war anscheinend stehend mit dem Dreizack und einem Hippokampos in den Händen dargestellt[57]. Fischer beklagten sich 150 Jahre nach der Katastrophe, daß das Seepferdchen in der Hand Poseidons ihre Netze zerriß[58]. Darüber hinaus bildete das helikesische Poseidion aller Wahrscheinlichkeit nach das religiöse Zentrum eines ionischen Stammkultes, aus dem sich später eine lose amphiktyonische Organisationsform der achäischen *merea* entwickelt hat[59]. Hierauf basierte vermutlich das achäische Koinon.

Das Heiligtum des Poseidon Helikonios bildete in der mythischen Tradition den Ausgangspunkt für die Gründung einiger demselben Kult geweihter Heiligtümer vor allem im ionischen Bereich der kleinasiatischen Küste. In fast allen Städten des

---

[51] R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 68ff. bes. 70ff.; U. Sinn, in: ebenda 88ff.; D. Katsonopoulou, in: Helike II 257f. Plutarch (*Pomp.* 24, 5) nennt unter den ἀσύλων καὶ ἀβάτων ἱερῶν, die von kilikischen Piraten geplündert wurden, drei Poseidia, die von Isthmos, Tainaron und Kalaureia.

[52] Thuk. 1, 128; L. Wierschowski, in: Naturkatastrophen 291ff.

[53] Paus. 9, 26, 5.

[54] Chr. Jacob, in: Les bois sacrés, Actes du colloque international, Naples, 23-25 novembre 1989 (1993) 34f.

[55] Acaia antica 223. s. auch Kap. III 9.1.1.

[56] H. Jucker, SchwMüBl 17, 1967, 63ff.

[57] Strab. 8, 7, 2. S. Marinatos, Archaeology 13, 1960, 193 hat anhand der Münzen in Berlin die Vermutung geäußert, bei der helikesischen Statue handele es sich um ein Werk des Pheidias. Eine Künstlerzuweisung nur mit Hilfe des Kopfes auf zwei Münzen ist m.E. in dieser Form auszuschließen. Außerdem zeigte Jucker a.O. 65, daß die chronologische Einordnung des Kopfes ebenso schwierig wie die Künstlerzuweisung ist.

[58] Diese Information geht auf Eratosthenes zurück, der diese Region ca. 150 Jahre nach der Katastrophe besuchte und von Strabo (8, 7, 2) zitiert wird. K. Freitag, Der Golf von Korinth. Historisch-topographische Untersuchungen von der Archaik bis in das 1. Jh. v.Chr. (1999) 266 muß die Stelle bei Strabo wohl mißverstanden haben, denn nach ihm hielt die poseidonische Kultstatue in Helike Pferdegeschirr. S. Szidat, Poseidon als Erderschütterer (2001) 79f. ist der Meinung, daß die »Kultstatue des Poseidon Helikonios ebenfalls geschaffen worden war, um den Gott als Erdbebengott zu besänftigen«. Hierzu gibt es in den antiken Quellen keinerlei Hinweise.

[59] Amphiktyonie und Symmachie 23f.; Morgan – Hall, Achaia 161ff.; Freitag a.O. 262ff. s. Kap. III 9.2.1.

ionischen Bundes ist der Poseidonkult vertreten, in einigen davon ist sogar explizit der Kult des Poseidon Helikonios belegt[60]. Auch in Sinope, eine Kolonie Milets, blühte der Kult des Poseidon Helikonios[61]. Alle zwölf Städte des ionischen Bundes hatten als Versammlungsort und religiöses Zentrum das Panionion, den monumentalen Altar des Poseidon am Kap Mykale[62]. Auch Sybaris, die Kolonie Helikes in Unteritalien, weist durch Münzen einen wichtigen Poseidonkult auf[63].

Für eine ungefähre Datierung der Anfänge des Poseidonkultes in Helike bietet die schriftliche Überlieferung einige wichtige Anhaltspunkte. Die Nennung des Heiligtums schon bei Homer als eines der bedeutendsten Poseidonheiligtümer überhaupt spricht für das hohe Alter des Kultes. Darüber hinaus liefert die Information bei Pausanias, daß die Ioner von Aigialeia nach der Eroberung ihres Gebietes durch die Achäer zuerst in Athen und dann an der kleinasiatischen Küste Zuflucht gesucht hatten, einen indirekten chronologischen Anhaltspunkt. In der neuen Heimat haben sie mehrere Heiligtümer zu Ehren des Poseidon Helikonios gegründet. Die Einwanderung der achäischen Stämme in Aigialeia nach ihrer Vertreibung aus Lakonien durch die Dorer und die darauffolgende Vertreibung der Ioner von der nördlichen Küste wird von der Forschung in die submykenische Phase datiert[64]. Dadurch gewinnen wir einen – allerdings auf mythischen Traditionen basierenden – *terminus ante quem*; der Kult Poseidons in Helike könnte demnach bereits in mykenischer Zeit existiert haben[65].

2.5. Patrai. Tempel des Poseidon am Hafen

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 7, 21, 7-9

Archäologische Belege: Hellenistische und kaiserzeitliche Münzen

---

[60] Paus. 7, 24, 5 (Teos, Milet); Athen. 10, 25, 425C (Ephesos); Strab. 14, 1, 35 (Chios?); F. Graf, Nordionische Kulte (1985) 171ff. 207ff. 383. 409 (Erythrai, Klazomenai, Phokaia).

[61] F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie Mineure (1955) 9ff.

[62] *Il.* 20, 403f.; Hdt. 1, 148; Diod. 15, 49, 1; Strab. 8, 7, 2; 14, 1, 20; Paus. 7, 24, 5. Die Ergebnisse der Ausgrabungen am Panionion wurden von G. Kleiner – P. Hommel – W. Müller-Wiener, Panionion und Melie, 23. Ergh. JdI (1967) publiziert.

[63] BMC, Italy, 285f. Nr. 18-30.

[64] M.B. Sakellariou, La migration grecque en Ionie (1958) 21ff. meinte, daß die Ioner mit Sicherheit nicht aus Achaia stammen. Die Abstammung der Ioner aus Achaia sei eine Legende mit politischen Hintergründen, die um 700 v.Chr. entstanden sei. E. Vermeule, AJA 64, 1960, 1ff. bes. 18ff. beobachtete anhand von Keramikfunden, daß Mykener erst in SH III B-C in das Gebiet von Achaia gelangten, um dann ihre Individualität mindestens bis in die frühklassische Zeit beizubehalten. V.R. d'A. Desborough, The Last Mycenaeans and their Successors (1964) 244ff. bes. 254 sieht die schriftliche Überlieferung als historische Gegebenheit an und datiert die Einwanderung der Dorer in die submykenische Phase. M.B. Sakellariou, Between Memory and Oblivion (1990) 157ff. datiert die dorische Einwanderung ebenfalls in die Zeit zwischen 1125 und 1050 v.Chr. Die Eroberung Lakoniens durch die Dorer datiert er entweder um 950 oder um 850 v.Chr. s. zuletzt D. Schilardi, in: Helike II 283ff.

[65] Ähnliches nimmt auch D. Schilardi, in: Helike II 267 an. Seine Argumentation ist allerdings sehr spekulativ: Weil der Kult Poseidons in mykenischer Zeit eine so prominente Stellung hatte, könnte der helikesische Poseidonkult ebenfalls mykenisch sein (»There is solid evidence that the Peloponnesian cult of Poseidon and consequently the old cult of Poseidon at Helike, were deeply rooted in the Mycenaean past«). Schilardi bleibt uns in seinem Aufsatz diesen »solid evidence« in bezug auf den Kult des Poseidon in Helike schuldig.

Patrai ist die einzige Stadt Achaias, die Pausanias ausführlich beschreibt (*Abb. 1*)[66]. Durch ihn erhalten wir wichtige Informationen über die bedeutendsten Kulte der Stadt, die der Artemis Triklaria[67] und Laphria[68] sowie des Dionysos Aisymnetes[69]. Auf der Akropolis der Stadt besuchte Pausanias die Kultstätte der Artemis Laphria, deren Kult von Augustus im Jahre 14 v.Chr., im Jahr der Gründung der römischen Kolonie von Patrai, aus Kalydon in die Stadt verpflanzt wurde[70].

Patrai wird in der Ilias im Schiffskatalog nicht erwähnt und gehört auch nicht zu den zwölf ionischen *merea* der Aigialeia. Dies bestätigt auch die Gründungslegende der Stadt, die Pausanias überliefert[71]. Patreus, ein Achäer aus Lakedaimon, gründete Patrai an der Stelle einer älteren ionischen Siedlung, der Aroe. Herodot dagegen kennt Patrai als eine der wichtigsten achäischen 'Teile' dieser Landschaft, die die zwölf ionischen ersetzt hatten[72]. Dies deutet darauf hin, daß Patrai im Laufe des 6. Jhs. oder auch früher gegründet wurde und sich dann stufenweise zu einem bedeutenden achäischen Zentrum entwickelt hat, so daß Herodot Patrai um die Mitte des 5. Jhs. als eines der zwölf wichtigen *merea* Achaias anführt[73].

Patrai spielt genau wie die anderen Städte Achaias in den Perserkriegen keine und im Peloponnesischen Krieg lediglich eine zweitrangige Rolle. Erst im Hellenismus mischen sich die achäischen Städte durch den achäischen Bund in das politische

---

[66] Paus. 7, 18, 2 - 21, 14. P. Agallopoulou, in: Achaia und Elis 211ff. konnte aufgrund von Münzen zeigen, daß die römische Kolonie von Patrai nicht *Colonia Augusta Aroe Patrensis*, wie die Forschung lange annahm, sondern *Colonia Augusta Achaica Patrensis* hieß. Zu Patrai s. zuletzt A.D. Rizakis, in: S.E. Alcock (Hrsg.), The Early Roman Empire in the East (1997) 15ff.; ders., Achaïe II. La cité de Patras: Épigraphie et histoire (1998).

[67] Paus. 7, 19, 1-9, vgl. M. Massenzio, SMSR 39, 1968, 368ff.; G. Baudy, in: Ansichten 143ff. Über die Lage des extraurbanen Heiligtums der Artemis Triklaria s. M. Petropoulos, in: Achaia und Elis 254ff.

[68] Paus. 7, 18, 8-13, vgl. G. Piccaluga, in: Le sacrifice 243ff.; E. Lepore, in: Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité, Annales littéraires de l'Université de Besançon 329 (1986) 149ff.; M. Osanna, Ostraka 2, 1993, 99ff.; A. Petropoulou, in: Religio graeco-romana. Festschrift W. Pötscher (1993) 313ff.

[69] Paus. 7, 20, 1. 21, 6, vgl. D. Hegy, ActaAntHung 16, 1968, 99ff.; Massenzio a.O. 368ff.; J. Redfield, in: D.M. Halperin u.a. (Hrsg.), Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World (1990) 115ff.

[70] I.A. Papapostolou, in: Achaia und Elis 305 mit Anm. 1. Allgemein zum Kult der Artemis in Patrai s. M. Osanna, in: P. Berktold (Hrsg.), Akarnanien. Eine Landschaft im antiken Griechenland (1996) 183ff. Zum paträischen Pantheon in der Kaiserzeit, vor allem zu den Kulten der Artemis und des Dionysos s. Y. Lafond, in: Les Panthéons 195ff.

[71] Paus. 7, 18, 5.

[72] Hdt. 1, 145-146 erwähnt Patrai unter den zwölf *merea* Achaias und schließt seine Erzählung mit einer wichtigen Bemerkung ab: ταῦτα δυώδεκα μέρεα νῦν Ἀχαιῶν ἐστι καὶ τότε γε Ἰώνων ἦν (diese zwölf Teile/Gebiete gehören jetzt den Achäern und gehörten damals den Ionern). Somit sollte man mit Vorsicht Patrai auch zu den zwölf ionischen Teilen (*merea*) von Aigialeia zählen. Zur urbanistischen Entwicklung Achaias s. Morgan – Hall, Achaia.

[73] M. Osanna, Ostraka 2, 1993, 102 versuchte den Synoikismos von Patrai im zweiten Viertel des 5. Jhs. anzusetzen. Einen Datierungsanhaltspunkt sah er in der gemeinsamen Nennung bei Strabo (8, 3, 2) der Synoikismoi von Patrai und Elis. Der Synoikismos von Elis fand im Jahre 472 v.Chr. statt. Strabo sagt jedoch keineswegs, daß die Synoikismoi, die er anführt, gleichzeitig stattgefunden haben. Somit kann der Synoikismos von Elis keinen sicheren Anhaltspunkt für die chronologische Einordnung der Gründung von Patrai liefern.

Leben Griechenlands ein[74]. Nach der Eroberung des griechischen Festlandes durch die Römer verfällt die Stadt und wird erst von Augustus vor allem wegen ihrer wichtigen Lage für die Seeverbindungen zwischen Italien und Griechenland durch einen Synoikismos wieder zu einer bedeutenden Stadt gemacht.

Nachdem Pausanias die Akropolis und die Agora der Stadt beschrieben hat, nimmt er die Straße, die die alte Oberstadt mit dem Hafen und den umliegenden Vierteln verband. Nach den neuen Untersuchungen im Stadtgebiet von Patrai scheint es relativ sicher, daß die antike Straße in der heutigen Gounari Straße wiederzuerkennen ist[75]. Der Hafen, den Pausanias gesehen hat, sollte wohl anhand des von Pausanias verwendeten Begriffs λιμήν als eine künstliche Hafenanlage identifiziert werden, die auch auf Münzen aus dem ausgehenden 2. und dem Anfang des 3. Jhs. n.Chr. dargestellt wird[76]. Sie wurde anscheinend im Laufe des 2. Jhs. n.Chr. vor dem Besuch des Pausanias angelegt, da sie zur Zeit Strabos noch nicht vorhanden war: Er bezeichnet nämlich den Hafen von Patrai als ὕφορμος μέτριος[77].

Am Hafen sah Pausanias einen Tempel des Poseidon mit einer (Kult)statue aus Stein[78]. In diesem Zusammenhang erwähnt der Perieget drei allgemein verbreitete Epitheta Poseidons: Pelagaios (auf der Peloponnes nicht vorhanden), Asphaleios und Hippios, um dann nur auf den letzten Beinamen näher einzugehen. Diesen Exkurs über die Erklärung des Namens Hippios im Zusammenhang mit dem Poseidontempel in Patrai sollte man m.E. nicht zwingend als einen Hinweis auf den Kultbeinamen Poseidons in dieser Stadt ansehen, wie dies L.R. Farnell und zuletzt K. Freitag vorschlugen[79].

Sehr viele paträische Münzen aus der Zeit des hellenistischen achäischen Bundes weisen auf ihrer Rückseite die Darstellung eines Delphins auf[80]; jede Stadt des Bundes besaß in dieser Zeit eine Art Emblem, das auf der Rückseite der Münzprägungen

---

[74] Der hellenistische Bund der Achäer war mit Sicherheit nicht der erste. Eine ältere achäische Amphiktyonie stiftete im frühen 5. Jh. ein Anathem in Olympia, vgl. F. Eckstein, ANAΘHMATA. Studien zu den Weihgeschenken strengen Stils im Heiligtum von Olympia (1969) 27ff. Die Achäer nennen sich in der Inschrift auf der Basis des Anathems einfach οἱ Ἀχαιοί. Zum älteren Achäerbund s. J.A.O. Larsen, in: Festschrift D.M. Robinson II (1953) 797ff.; ders., Greek Federal States (1968) 80ff. Für den älteren Achäerbund benutzt G. Busolt, Griechische Staatskunde II (1926) 1532ff. den terminologisch trefflicheren Begriff Stammbund.

[75] Papapostolou a.O. 310 mit Anm. 27.

[76] Numismatic Commentary 81. Taf. Q 22-23.

[77] Strab. 8, 7, 5.

[78] Paus. 7, 21, 7-9: Πρὸς δὲ τῷ λιμένι Ποσειδῶνός τε ναὸς καὶ ἄγαλμά ἐστιν ὀρθὸν λίθου. Ποσειδῶνι δὲ παρὲξ ἢ ὁπόσα ὀνόματα ποιηταῖς πεποιημένα ἐστὶν ἐς ἐπῶν κόσμον καὶ ἰδίᾳ σφίσιν ἐπιχώρια ὄντα ἕκαστοι τίθενται, τοσαίδε ἐς ἅπαντας γεγόνασιν ἐπικλήσεις αὐτῷ, πελαγαῖος καὶ ἀσφάλιός τε καὶ ἵππιος. Ὠνομάσθαι δὲ ἵππιον τὸν θεὸν πείθοιτο μὲν ἄν τις καὶ ἐπ' αἰτίαις ἄλλαις · ἐγὼ δὲ εὑρετὴν ἱππικῆς ὄντα ἀπὸ τούτου σχεῖν καὶ τὸ ὄνομα εἰκάζω. Ὅμηρος μέν γε ἐν ἵπποις ἄθλοις Μενελάῳ κατὰ τοῦ θεοῦ τούτου πρόκλησιν περέθηκεν ὅρκου· ἵππων ἁψάμενος, γαιήοχον ἐννοσίγαιον ὄμνυθι μηδὲν ἑκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἅρμα πεδῆσαι. Πάμφως δέ, Ἀθηναίοις τοὺς ἀρχαιοτάτους ὕμνων ἐποίησεν, εἶναί φησι τόν Ποσειδῶνα ἵππων τε δωτῆρα νεῶν τ' ἰθυντῆρα ἐνδέμνων. Οὕτω διὰ τὴν ἱππικὴν καὶ οὐκ ἀπὸ ἑτέρας προφάσεως τὸ ὄνομα ἔσχηκεν.

[79] L.R. Farnell, The Cults of the Greek States IV (1907) 20; K. Freitag, Der Golf von Korinth. Historisch-topographische Untersuchungen von der Archaik bis in das 1. Jh. v.Chr. (1999) 296ff. Die Annahme von F. Trotta, PP 48, 1993, 442 mit Anm. 49, daß Poseidon in Patrai unter dem Beinamen Satrapes verehrt wurde, möchte ich ausschließen, da Pausanias bei der Erwähnung des Poseidontempels in Patrai diese Epiklese nicht nennt.

[80] BMC, Peloponnesus, 4, Nr. 35-43.

erscheint. Das Emblem von Patras war offensichtlich der Delphin[81], was auf die Bedeutung des Poseidonkultes in Patrai in dieser Zeit hindeutet. Auf einer Münze aus der Zeit zwischen 250 und 146 v.Chr. erscheint auf der Vorderseite eine Eule und auf der Rückseite der Dreizack[82]. Die Verbindung zwischen Athena und Poseidon in Patrai wird auch durch eine Münze aus der Zeit zwischen 146 und 32 v.Chr. dokumentiert, die auf der Vorderseite eine Athenabüste und auf der Rückseite eine Poseidonfigur zeigt[83]. Die Figur – durch die deutlich zu erkennende Basis als Statue charakterisiert – zeigt Poseidon in der Haltung des Gottes von Kap Artemision mit dem Dreizack in der rechten und einem Delphin in der linken Hand.

Kaiserzeitliche Münzen zeigen eine weitere Statue des Gottes[84]. Poseidon ist auch in diesem Fall stehend und nackt dargestellt. Seine Haltung ist jedoch eine völlig andere. Er stützt sich mit dem rechten Fuß auf einen Felsen, während seine rechte Hand auf dem rechten Oberschenkel ruht. Mit der linken Hand stützt er sich auf den Dreizack (Typus Lateran). Dieselbe Statue wird auf der Rückseite einer anderen Münze, und zwar im Inneren eines am Hafen liegenden Tempels, dargestellt[85]. Der Tempel ist dank der Pausaniasstelle mit ziemlicher Sicherheit mit dem von ihm gesehenen Poseidontempel am Hafen, die Statue daher mit dem Kultbild im Tempelinneren zu identifizieren. A. Milchhoefer erwähnte 1879 in einer kurzen Notiz eine unterlebensgroße Poseidonstatue im Museum von Patras, die allerdings weder näher beschrieben noch abgebildet wurde[86].

Die zwei unterschiedlichen Münzbilder lassen zwei verschiedene Vorbilder vermuten. Die erstgenannte Münze zeigt wahrscheinlich die ursprüngliche, wohl frühklassische Kultstatue, die in späterer Zeit durch die Statue ersetzt wurde, die auf den römischen Münzen dargestellt wird und von Pausanias im Tempelinneren gesehen wurde. Der Grund, der zu dem von mir angenommenen Ersatz der Kultstatue führte, ist unklar[87].

In römischer Zeit spielt der Poseidonkult in Patrai vermutlich keine bedeutende Rolle. Artemis Laphria, deren Kult von Augustus eingeführt wurde, übernahm die Position der Schutzgottheit anstelle eines älteren Artemiskultes, vielleicht der Artemis Triklaria[88].

Die kaum veränderte Lage des Hafens und die Beschreibung des Pausanias lassen die ungefähre Position des Poseidontempels vermuten. Der Tempel muß in der Nähe des heutigen Hafens, vermutlich an der heutigen Bouboulina Straße lokalisiert werden. Das Gebiet ist archäologisch kaum untersucht worden[89], obwohl Pausanias hier mehr als sechs Kultstätten gesehen hat. Das archäologische Interesse konzentrierte sich hauptsächlich auf den Bereich der Oberstadt und der Akropolis, wo die

---

81 J. Herbillon, Les cultes de Patras avec une prosopographie patréenne (1929) 141.

82 BMC, Peloponnesus, 22. Taf. V 6.

83 ebenda Taf. V 7.

84 Numismatic Commentary 81. Taf. Q 19.

85 ebenda 81. Taf. Q 21.

86 A. Milchhoefer, AM 4, 1879, 125. Die Statue gilt heute als verschollen.

87 M. Osanna (Acaia antica 115) nahm ebenfalls eine Gesamterneuerung des Tempelgebäudes an.

88 Griechische Feste 216f.; M. Osanna, Ostraka 2, 1993, 102.

89 I.A. Papapostolou, in: Achaia und Elis 315 mit Anm. 69.

Agoraanlage, einige der wichtigsten Heiligtümer der Stadt und die Mehrheit der öffentlichen Gebäude lagen.

2.6. Kap Rhion. Tempel des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Strab. 8, 2, 3

Inschriften: IG IV 428

Archäologische Belege: Spolien in der Mauer der türkischen Burg (Kastro tou Moria)

Ungefähr 9 km nordöstlich von Patrai liegt das Kap Rhion, das zusammen mit dem gegenüberliegenden Vorsprung der lokrischen Küste, dem Antirrhion, den paträischen vom korinthischen Golf trennt (*Abb. 1*)[90]. Auf diesem Vorsprung stand ein Poseidonheiligtum, das nur von Strabo erwähnt wird. Pausanias hat dieses Heiligtum nicht besucht[91]. Er erwähnt stattdessen das Poseidonheiligtum, das auf dem direkt gegenüberliegenden Kap Antirrhion lag[92]. Die Athener brachten nach ihrem Erfolg bei der Seeschlacht von Patrai/Naupaktos im Jahre 429 v.Chr. ein Opfer an Poseidon und Theseus an der poseidonischen Kultstätte auf dem Kap Rhion dar[93]. Thukydides nennt in diesem Zusammenhang die Weihung eines Kriegsschiffes im Poseidonheiligtum auf dem Antirrhion[94]. Im selben Jahr weihten die Peloponnesier nach der Seeschlacht bei Panormos ein erbeutetes athenisches Kriegsschiff im Poseidonheiligtum auf dem Kap Rhion[95].

Es gibt keinerlei Informationen über die exakte Lage oder das Aussehen des Poseidonheiligtums auf dem Kap Rhion. Dieses Gebiet fand in der modernen Forschung kaum Beachtung. Informationen über das Poseidonheiligtum sind auch nicht aus den Berichten der Reisenden des vorigen Jahrhunderts zu entnehmen[96]. Sicher ist, daß Rhion und damit das Poseidonheiligtum zumindest in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. zur Chora der Patraier gehörte, da Alkibiades wegen der Befestigung des Kaps mit Patrai verhandelte[97].

Eine sikyonische Inschrift aus der zweiten Hälfte des 3. Jhs. v.Chr. dokumentiert die Existenz eines wohl überregional bedeutenden poseidonischen Festes auf dem

---

[90] Strab. 8, 7, 5. Er verwechselt aber das Kap Rhion mit dem weiter östlich gelegenen Kap Drepanon und meint, daß das Kap Rhion beide Namen trägt.

[91] Pausanias erwähnt zwischen Patrai und Aigion nur das Kap Rhion und zwei Häfen, so daß die Vermutung nahegelegt werden kann, daß er nach Aigion mit dem Schiff gefahren ist. Das erklärt vermutlich, weshalb er den Poseidontempel auf Kap Rhion nicht sah, vgl. R. Heberdey, Die Reisen des Pausanias in Griechenland (1894) 78f.

[92] Die Identifizierung des Tempels, der oberhalb des heutigen Dorfes Velvina ausgegraben wurde, mit dem Poseidontempel von Antirrhion ist in Frage gestellt worden, vgl. A.K. Orlandos, ADelt 9, 1924/25, 55ff. Abb. 2, 7, u. 8; H. Knell, AA 1973, 453ff.

[93] Paus. 10, 11, 6.

[94] Thuk. 2, 84, 4; M. Petropoulos – A.D. Rizakis, JRA 7, 1994, 183ff.

[95] Thuk. 2, 92, 5.

[96] W.M. Leake (Travels II 147ff.) und E. Curtius (Peloponnesos I 446f.) besuchten zwar die Burg von Morea, sahen aber keine antiken Reste.

[97] Thuk. 5, 52, 2.

Kap mit dem von der Lokalität abgeleiteten Namen Rhieia. Das epigraphische Zeugnis erwähnt die Disziplinen Pankration, Ringkampf und Boxen[98].

Vermutlich an der Stelle des Heiligtums wurde 1499 von Bagiazit II. eine dreieckige Burg gebaut, das sog. Kastro tou Moria (= Burg von Peloponnes), die in späterer Zeit von den Venezianern übernommen und restauriert wurde. In der Verteidigungsmauer fanden Blöcke der Cella eines Tempels als Spolien Wiederverwendung. Diese unterscheiden sich durch ihre Größe und sorgfältige Bearbeitung sehr deutlich von den restlichen unbearbeiteten Steinen der Mauer der Burg. Noch am Anfang des 19. Jhs. waren Architekturreste und -teile eines Tempels auch im Hof der Burg sichtbar[99]. Sehr wahrscheinlich können diese Überreste mit dem Tempel des Poseidon identifiziert werden.

2.7. Überblick

Die wenigen Informationen über diese Region, die den literarischen Quellen zu entnehmen sind, und die aus verschiedenen Gründen unzureichende archäologische Erforschung erschwerten lange Zeit jede wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Achaia. Die neueren Arbeiten von Y. Lafond, C. Morgan und J. Hall, M. Osanna und A.D. Rizakis bieten allerdings inzwischen einen zuverlässigen Zugang zu einem allgemeinen Verständnis dieser Landschaft und vor allem zu ihrer religiösen Topographie[100].

Die antiken Quellen überliefern die Existenz von insgesamt fünf Kultstätten Poseidons in dieser Region der Peloponnes: Aigai, Aigion, Helike, Patrai, Kap Rhion. Hinzu kommt die Bronzestatue des Gottes auf der Agora von Aigion, zu deren Ehren geopfert werden sollte. Für das achäische Gebiet westlich von Patrai ist kein weiterer Kult Poseidons literarisch, inschriftlich oder archäologisch überliefert. Demnach scheint der Poseidonkult in Achaia zahlenmäßig nicht besonders stark vertreten gewesen zu sein. Für Athena oder Artemis – um nur zwei beliebige Gottheiten zu nennen – stellte Osanna in Achaia weitaus mehr Heiligtümer fest. Dies stellt allerdings keine achäische Besonderheit dar, sondern entspricht dem Bild aus dem restlichen Griechenland, wo Poseidon nie zu den Gottheiten gehört hat, die eine beeindruckende Anzahl von Heiligtümern besaßen.

Die verhältnismäßig geringe Anzahl der poseidonischen Kultstätten in Achaia bedeutet allerdings keineswegs, daß auch die Bedeutung des Gottes in dieser Landschaft

---

[98] IG IV 428. K. Freitag, Der Golf von Korinth. Historisch-topographische Untersuchungen von der Archaik bis in das 1. Jh. v.Chr. (1999) 62 bringt dieses Fest mit dem Molykrikon Rhion (Antirrhion) in Verbindung. Die Inschrift läßt in der Tat beide Interpretationen zu, aber ich möchte das Fest Rhieia auf das achäische Rhion beziehen, da die meisten der restlichen Feste, die in der Inschrift aufgeführt werden, peloponnesisch sind. Die Tatsache, daß auf dem Antirrhion durch Plutarch (*mor.* 162E) ebenfalls ein Fest mit dem Namen Rhia (ἡ τῶν Ῥίων θυσία καὶ πανήγυρις) überliefert ist, schließt ein Fest gleichen Namens auf dem gegenüber liegenden Kap keineswegs aus.

[99] K. Andrews, Castles of the Morea (1953) 133; Papachatzis, Pausanias IV 135. Abb. 97.

[100] Y. Lafond, in: Naturkatastrophen 118ff.; ders., in: Les Panthéons 195ff.; Morgan – Hall, Achaia (eine abgekürzte, griechische Version dieser Untersuchung in: A.D. Rizakis (Hrsg.), Paysages d'Achaïe II. Dymé et son territoire (2000) 105ff.); Acaia antica; Achaia und Elis; A.D. Rizakis (Hrsg.), Paysages d'Achaie I. Le bassin du Peiros et la plaine occidentale (1992); ders., Achaie I. Sources textuelles et histoire régionale (1995); ders., Achaie II. La cité de Patras: Épigraphie et histoire (1998).

entsprechend zweitrangig war. In der literarischen Tradition wird Poseidon engstens mit der Vorgeschichte Achaias in Verbindung gebracht, als die Landschaft noch ionisch war und Aigialeia bzw. Aigialos hieß. Die poseidonischen Heiligtümer in Helike und Aigai waren offensichtlich bedeutend genug – und dies nicht nur innerhalb der geographischen Grenzen Achaias –, um Eingang in die homerischen Epen zu finden. Bis zur Zerstörung der Stadt Helike im Jahre 373/72 v.Chr. bildete das ihr gehörende Heiligtum des Poseidon Helikonios die wichtigste Kultstätte Achaias und war zugleich das religiöse Zentrum der frühen achäischen Amphiktyonie[101]. Konstituierend für die Bedeutung Poseidons in Achaia war in der Tat vorwiegend die helikesische Kultstätte. Aigai verfiel sehr schnell zu einer kleinen, unbedeutenden Kome, während Aigion wahrlich keine Hochburg des Poseidonkultes gewesen ist – vielleicht hat die Stadt sogar erst nach der Katastrophe Helikes und der damit zusammenhängenden Übernahme der Führung der Achäer den Kult Poseidons intensiver gepflegt; der Bau des Poseidontempels am Hafen von Aigion könnte demnach in diese Zeit gehören. In Patrai waren die Kulte der Artemis Laphria und Triklaria sowie des Dionysos Aisymnetes mit ihren eigentümlichen Ritualen die zentralen Kulte der Stadt. Die eigentliche Bedeutung Poseidons für Patrai manifestiert sich dann aber doch in der Auswahl eines poseidonischen Symbols, des Delphins, als Emblems auf der Rückseite der paträischen Bundesprägungen. Obwohl die antiken Quellen nicht besonders mitteilsam sind, sollte man m.E. in dem Heiligtum auf dem Kap Rhion, vielleicht sogar in Kombination mit dem Poseidion auf dem direkt gegenüber liegenden Kap Antirrhion, einen zwar lokalen, aber dennoch wichtigen *meeting place* in diesem Teil Achaias erkennen.

Osanna hat m.E. sicherlich Recht, wenn er von einer Änderung in der Bedeutung und Gewichtung des Poseidonkultes in Achaia im Laufe der Zeit ausgeht[102]. Dies hat allerdings wenig mit einem Wechsel bzw. einer Eingrenzung der poseidonischen Machtsphäre auf den maritimen Bereich zu tun. Poseidon beginnt sehr schnell nach der Zerstörung Helikes an Bedeutung zu verlieren: Das zentrale Poseidion Achaias hört urplötzlich auf, seinen überregionalen Glanz auch auf die lokalen Poseidonkulte zu werfen. Aber die punktuelle Katastrophe ist nicht der einzige Grund: Bereits im 5. und noch stärker im 4. Jh., als die Poliswerdung in diesem Teil Griechenlands immer mehr zunimmt[103], erhält die wichtige Position Poseidons im achäischen Pantheon erste Rückschläge, denn dieser Gott hat im allgemeinen wenig oder nichts mit dem Phänomen der Poliswerdung zu tun; seine Welt ist der Volksstamm und weniger das durchorganisierte und klar strukturierte Kollektiv. Im Gegensatz zu Osanna glaube ich also nicht, daß die Lage der achäischen Poseidia an Häfen ein Zeichen der marginal gewordenen Position des Gottes sei, denn die Hafenlage scheint im allgemeinen die bevorzugte Lage für die poseidonischen Kultstätten dieser Landschaft gewesen zu sein[104]. Ähnliches trifft auch auf die Argolis zu. Die Tatsache, daß das Poseidonheiligtum der Phaiaken – zugleich die poliadische Kultstätte der Stadt – direkt am Hafen lag, spricht m.E. für sich[105]. Die abnehmende Bedeutung Poseidons in Achaia hat

---

[101] s. Kap. III 9.2.1.

[102] Acaia antica 304f.

[103] Morgan – Hall, Achaia 193ff.

[104] s. Kap. II 2.1.2.

[105] *Od.* 6, 266ff.

demnach erstens mit der politischen und strukturellen Entwicklung der Gemeinwesen Achaias und zweitens mit dem Verlust der wichtigsten poseidonischen Kultstätte dieser Landschaft zu tun.

Auffälligste Gemeinsamkeit der fünf bekannten poseidonischen Kultstätten ist die meeresnahe Lage. In Achaia erfährt Poseidon in solchen Gemeinwesen eine kultische Verehrung, die direkt oder sehr nah am Meer gelegen sind. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß in diesem Teil der Peloponnes die meisten Siedlungen so oder so einen direkten topographischen Bezug zum Meer haben. Siedlungen mit einer gewissen Bedeutung, die wie z.B. Triteia im Binnenland liegen, sind wahrlich eine Ausnahme. In diesem Zusammenhang ist dann doch ausschlaggebend, daß in diesen Küstensiedlungen die poseidonischen Kultstätten in drei Fällen (Aigion, Helike, Patrai) am Hafen liegen. Im Falle Helikes wird dies nicht ausdrücklich überliefert, darf jedoch m.E. den literarischen Quellen entnommen werden[106]. Darüber hinaus befindet sich der Poseidontempel am Kap Rhion direkt am Meer und überblickt eindeutig zusammen mit seinem Zwillingsposeidion auf dem gegenüber liegenden Kap Antirrhion die Meeresenge vom paträischen zum korinthischen Golf.

Über die konkrete Gestalt und die Ausstattung der achäischen Poseidia stehen uns nur spärliche Informationen zur Verfügung. Über Aigai wissen wir lediglich von der Existenz einer zumindest in homerischer Zeit bedeutenden Poseidonkultstätte. Es ist jedoch völlig unklar, ob es sich um einen Tempel, um ein einfaches Temenos mit Altar oder um einen heiligen Hain mit Altar gehandelt hat. In Patrai und auf dem Kap Rhion gab es Poseidontempel, während Pausanias in bezug auf das Poseidion von Aigion ganz allgemein von einem Heiligtum spricht[107]. Das bedeutendste Poseidion Achaias in Helike war offensichtlich ein heiliger Hain in der Nähe des Meeres mit einer überlebensgroßen Kultstatue aus Bronze, die Poseidon mit Dreizack und bemerkenswerterweise einem Hippokampos in den Händen darstellte. Dagegen wird die paträische Kultstatue von Pausanias als stehend und aus Stein (Marmor?) beschrieben. Trotz aller Unterschiede waren die poseidonischen Kultstätten Achaias, sogar die in ihrer Stellung so zentrale von Helike, in ihrer Größe und Ausstattung eher bescheiden.

---

[106] Trotz der starken Ablagerungen der beiden Flüsse im Gebiet des antiken Helike lag die Kultstatue des poseidonischen Heiligtums auch ca. 150 Jahre nach der Katastrophe ziemlich weit draußen im Meer, wo sie die Fischernetze zerstörte. Das bedeutet, daß der ursprüngliche Standort der Statue sehr nah am Meer gewesen sein muß.

[107] M. Casevitz, in: G. Roux (Hrsg.), Temples et sanctuaires (1984) 81ff. untersuchte unter anderem Begriffe wie Heiligtum, Tempel, Temenos oder Hain und deren Nutzung in den mykenischen Texten und bei einigen frühen antiken Autoren. Eine eingehende Untersuchung, die sich mit der pausanischen Verwendung solcher Begriffe und überhaupt mit der Begrifflichkeit im Werk des Periegeten gibt es meines Wissens nicht.

Digitized by Google Original from

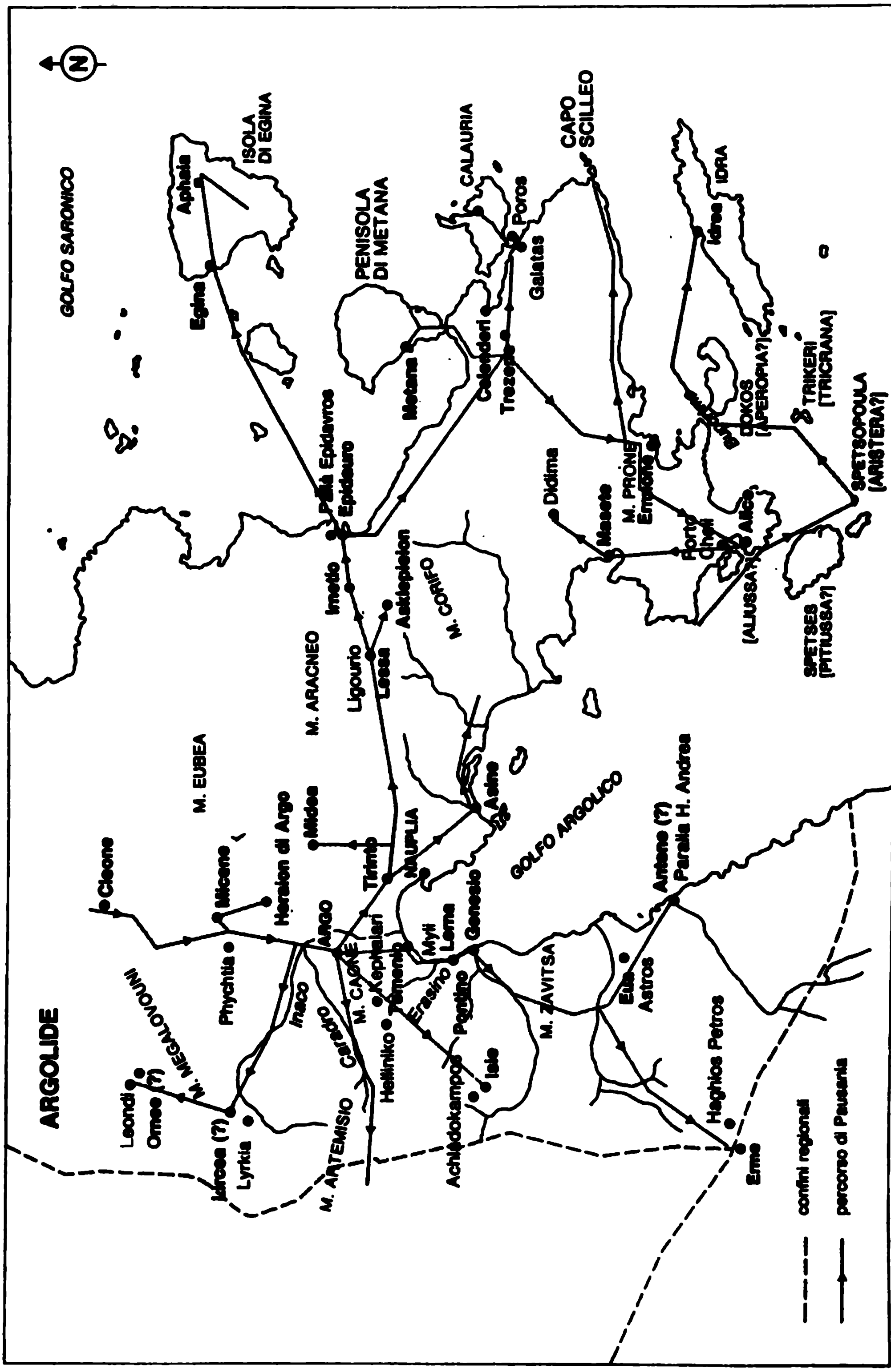

N
GOLFO SARONICO
ARGOLIDE
ISOLA DI EGINA
Aphaia
Egina
PENISOLA DI METANA
Metana
CALAURIA
Poros
Galatas
CAPO SCILLEO
IDRA
Idrea
Calenderi
Trezene
M. PRONE
Emione
Didima
Masete
Porto Cheli
Alice
[ALIUSSA?]
DOKOS [APEROPIA?]
TRIKERI [TRICRANA]
SPETSOPOULA [ARISTERA?]
SPETSES [PITIUSSA?]
Palià Epidavros
Epidauro
Imetio
Asklepieion
M. CORIFO
M. ARACNEO
Ligourio
Lessa
M. EUBEA
Midea
Heraion di Argo
Micene
Cleone
Tirinto
NAUPLIA
Asine
GOLFO ARGOLICO
ARGO
Phychtia
M. MEGALOVOUNI
Inaco
M. CAONE
Kephalari
Temenio
Hellinikò
Erasino
Mylí
Lerna
Genesio
Pontino
Isie
Achladokampos
M. ZAVITSA
Eua
Astros
Anteno (?)
Paralia H. Andrea
Haghios Petros
Eme
Caradro
M. ARTEMISIO
Leondi
Ornee (?)
Lircea (?)
Lyrkia
confini regionali
percorso di Pausania

Abb. 3

3. Argolis

3.1. Ägina. Temenos des Poseidon und des Apollon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: –

Inschriften: IG IV 33-36. 37-38 (?)

Archäologische Belege: –

Eine detaillierte Beschreibung der Hauptstadt der Insel im 2. Jh. n.Chr., die im Nordwesten auf und um den heutigen Kolonna-Hügel lag, verdanken wir Pausanias[1]. Die Stadt besaß einen Handels- und einen Kriegshafen[2]. Der Tempel des Apollon Pythios auf der Akropolis der Stadt auf dem Kolonna-Hügel[3], das extraurbane Heiligtum der Aphaia im Nordosten der Insel[4] und das Heiligtum des Zeus Hellanios auf dem heutigen Oros (= Berg) oder Agios Elias[5] waren die wichtigsten Kultzentren auf Ägina (*Abb. 3*).

Eine Reihe von Inschriften überliefert die Existenz eines Temenos, das Apollon und Poseidon geweiht war. Es handelt sich um Horossteine in attischer und ionischer Schrift[6]. Bis zur Untersuchung von J.P. Barron wurden diese Inschriften immer mit der athenischen Klerouchie von 431 v.Chr. auf Ägina in Verbindung gebracht[7]. Barron hingegen stellte fest, daß einige Buchstabenformen, wie das P oder das Σ, auf eine Datierung um 450 v.Chr. hinweisen[8]. Eine genaue Datierung der Horossteine würde

---

1 Paus. 2, 29, 6 - 30, 3.

2 P. Knoblauch, ADelt 27, 1972, Mel., 50ff.

3 W.W. Wurster, Der Apollontempel, Alt-Ägina I, 1 (1974). Zum Kult s. E. Walter-Karydi, AA 1994, 125ff.

4 E.L. Schwandner, Der ältere Porostempel der Aphaia auf Ägina (1985); H. Bankel, Der spätarchaische Tempel der Aphaia auf Ägina (1993). Zum Kult s. U. Sinn, AM 102, 1987, 131ff.; ders., in: Greek Cult Practice 149ff.

5 G. Welter, AA 1938, 8ff.; ders., Aigina (1938) 91f.

6 IG IV 33-38. S.D. Lambert, BSA 95, 2000, 313f. publizierte ein kleines Marmorfragment mit Resten einer Inschrift: [–]ρο Ποσ[–]. Nach Lambert könnte es sich um eine weitere *horos*-Inschrift des gemeinsamen Temenos von Apollon und Poseidon handeln. Dagegen spricht m.E. eindeutig der völlig anders lautende Text der restlichen *horos*-Inschriften des Temenos. Folgt man der Rekonstruktion [hόρος hιε]ροῦ Ποσ[ειδῶνος] muß man von einem weiteren, sonst unbekannten Heiligtum des Poseidon auf Ägina ausgehen. Lambert gibt allerdings selbst zu, daß auch andere Rekonstruktionen durchaus möglich sind, wie z.B. [Ἱε]ρὼ Ποσ[ειδίππου] (Hiero die Tochter des Poseidippos [hat dies geweiht usw.]).

7 R. Meiggs, JHS 86, 1966, 86ff.

8 J.P. Barron, JHS 103, 1983, 1ff.

Original from

allerdings nur einen *terminus ad quem* für die Einweihung des Temenos des Poseidon und des Apollon ergeben, da nicht mit Sicherheit davon auszugehen ist, daß Einrichtung des Temenos und Stiftung der Horossteine zeitlich zusammenfallen[9].

Vier der Horossteine tragen die Formel ὅρος τεμένους Ἀπόλλωνος, Ποσειδῶνος, wobei die ersten zwei Zeilen in attischer, die letzten zwei mit den Göttemamen in ionischer Schrift geschrieben sind. Die Göttemamen scheinen eine geringfügig spätere Hinzufügung gewesen zu sein. Auf zwei weiteren Horossteinen ist nur ὅρος τεμένους zu lesen. Barron brachte diese Inschriften ebenfalls mit dem Temenos des Apollon und des Poseidon in Verbindung, weil er erkennen konnte, daß eine von ihnen demselben Steinmetz wie einer der Horossteine mit den Göttemamen zuzuschreiben ist[10]. Neben diesen Horossteinen untersuchte er auch weitere, die die Existenz eines Temenos für Athena belegen, und die ein wenig später zu datieren sind[11]. Nach Barron machte erst die Einweihung eines Temenos für Athena an der Grenze desjenigen von Apollon und Poseidon die Hinzufügung der beiden Göttemamen erforderlich. Er konnte allerdings die Verwendung der unterschiedlichen Dialektformen nicht einleuchtend erklären.

Barron interpretierte die Aufstellung der Horossteine und die Einweihung des damit zusammenhängenden Temenos für Athena als einen offiziellen Versuch seitens der Stadt Athen, das dorische Ägina stärker in den Delisch-Attischen Seebund einzubinden. Dementsprechend sah er in den beiden Göttem die Schutzpatrone des Bundes, den Apollon Delios (Schutzgottheit der Ionier auf den Ägäisinseln) und den Poseidon Helikonios (Schutzgottheit der Ionier an der kleinasiatischen Küste)[12]. B. Smarczyk datierte die epigraphischen Zeugnisse nach 431 v.Chr., brachte sie mit der athenischen Klerouchie auf der Insel in Verbindung und wollte in den Besitzem des Temenos lokale Gottheiten erkennen, deren gemeinsamer Kult von den athenischen Klerouchen weiter respektiert und gepflegt wurde[13]. Smarczyk liefert allerdings keine Erklärung für den von ihm angenommenen lokalen, gemeinsamen Kult des Poseidon und des Apollon. Seine späte Datierung der epigraphischen Zeugnisse fand in der Forschung ebenfalls wenig Anklang[14]. T.J. Figueira wollte dagegen in diesen Inschriften private Stiftungen erkennen. Er vermutete, daß die bescheidene Qualität der Arbeit eine offizielle Angelegenheit als Grund für die Weihung ausschließt. Als Stifter des Temenos betrachtete er die demokratischen Ägineten, die 488 v.Chr. unter Nikodemos nach einem mißglückten Aufstand gegen die Oligarchen die Insel verlassen mußten und von den Athenem sowohl das Bürgerrecht als auch Land in Sunion bekamen[15]. Nach Figueira ist der Apollon der Inschriften mit dem Kultinhaber

---

[9] z.B. stammt die Überzahl der Horossteine aus dem Artemisheiligtum in Ephesos aus der Kaiserzeit und besagen natürlich nichts über die Datierung des Heiligtums, vgl. D. Knibbe – R. Meriç – R. Merkelbach, ZPE 33, 1979, 139ff.; R. Meriç – R. Merkelbach – J. Nollé – S. Sahim, Die Inschriften von Ephesos VII 2 (1981) Nr. 3501-3515.

[10] Barron a.O. 3f.

[11] ebenda 7f.

[12] ebenda 9ff.

[13] B. Smarczyk, Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund (1990) 120ff.

[14] R. Parker, in: R. Osborne – S. Hornblower (Hrsg.), Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to D. Lewis (1994) 342 mit Anm. 16.

[15] Hdt. 6, 90.

auf dem Kolonnahügel und Poseidon mit dem von Sunion zu identifizieren. So, vermutete Figueira, wurden im selben Temenos die Hauptgottheit der Stadt Ägina und der Gott, bei dem die vertriebenen Ägineten Zuflucht und Unterkunft fanden, zusammen verehrt[16]. Es muß jedoch erneut betont werden, daß das Temenos bereits existiert haben könnte, bevor die Horossteine überhaupt aufgestellt wurden; in diesem Fall wären die Horossteine kein Anhaltspunkt für die Datierung der Einweihung des gemeinsamen Temenos des Poseidon und des Apollon. Außerdem spricht auch die attische und ionische Schrift der Horossteine gegen die These Figueiras, da davon auszugehen ist, daß Ägineten – auch wenn sie früher aus der Insel vertrieben worden waren – eher Dorisch schreiben würden. R. Parker schließlich sah erneut in der Einrichtung des äginetischen Temenos eine athenische Initiative und datierte – wie Barron – die Horossteine um 450 v.Chr. Er nahm allerdings an, daß die Kultverbindung zwischen Poseidon und Apollon bereits in Athen existierte und als solche in Ägina eingeführt wurde. Parker mußte jedoch einräumen, daß diese Kultverbindung ein »puzzle« darstellt, da für die beiden Götter auch in Attika kein gemeinsamer Kult belegt ist. Er machte darüber hinaus die treffende Bemerkung, daß der Begriff Temenos auch den Besitz einer Gottheit bezeichnen kann und nicht ausschließlich als Umschreibung des Heiligtums benutzt wird. Es wäre demnach möglich, daß die attischen Götter Poseidon und Apollon lediglich Land und keinen Kult auf Ägina besaßen[17].

Anhand der Schrift der *horoi* ist es sicher, daß die Initiative für die Stiftung der Horossteine im Temenos des Apollon und des Poseidon von einem ausländischen attisch-ionischen Impuls und nicht von der dorischen einheimischen Bevölkerung ausgegangen ist. Allerdings stellt die Aufnahme der athenischen Flüchtlinge seitens der Ägineten kurz vor der Zerstörung Athens durch die Perser im Jahre 480 v.Chr. den einzigen historisch überlieferten Fall einer Präsenz der Athener auf Ägina vor 431 v.Chr. dar[18]; sie erhielten jedoch keineswegs das äginetische Bürgerrecht, was ihnen das Recht auf Grundbesitz und somit auf die Einweihung eines Temenos verleihen würde. Außerdem gibt es keinen Anhaltspunkt, daß einige von ihnen auf der Insel geblieben sind. Am überzeugendsten erscheint die These Barons, der hinter der Einweihung eines Temenos für zwei Götter, die äußerst selten zusammen verehrt werden, konkrete politische Absichten vermutete.

Wie oben bereits erwähnt, wurde an der Grenze des Temenos für Apollon und Poseidon ein Temenos für Athena eingerichtet, weshalb auch die Namen der beiden Götter auf den Horossteinen hinzugefügt wurden. Die Lage des Athenatemenos ist durch einen *in situ* gefundenen Horosstein mit Sicherheit lokalisiert worden; es lag im Dorf der Agioi Asomatoi 3 km nordöstlich des heutigen Ägina[19]. Die Horossteine vom Temenos des Apollon und des Poseidon wurden hingegen zerstreut und teilweise wiederverwendet gefunden. Trifft die Annahme Barrons zu, daß die Einrichtung eines Athenatemenos die Hinzufügung der beiden Göttemamen notwendig machte, so sollte man das Temenos des Poseidon und des Apollon ebenfalls in der Nähe der

---

[16] T.J. Figueira, Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization (1991) 115ff.; ders., Excursions in Epichoric History. Aiginetan Essays (1993) 278.

[17] R. Parker, Athenian Religion. A History (1996) 144f.

[18] Hdt. 8, 41.

[19] IG IV 30; J.P. Barron, JHS 103, 8.

Google Original from

Agioi Asomatoi suchen; es bliebe allerdings unklar, ob es in Richtung Ägina Stadt oder Aphaiaheiligtum lag.

Ägina gehörte bekanntlich zu den bedeutendsten griechischen Seemächten, und fast jede solche Stadt hatte einen Kult für den Meeresgott Poseidon; zugleich war Ägina auch eines der Mitglieder der kalaureatischen Amphiktyonie mit dem bekannten Poseidion auf der heutigen Insel Poros als Zentrum[20]. Trotzdem ist außer dem Temenos des Apollon und des Poseidon sowie einem quasi privaten Poseidonfest kein weiterer bedeutender Kult des Gottes auf Ägina belegt. Es ist allerdings nicht klar, ob für diese Feststellung das fehlende Material verantwortlich ist, oder ob Ägina tatsächlich keinen wichtigen Poseidonkult wie die meisten Stadtstaaten in seiner Umgebung aufweist.

3.2. Ägina. Das Fest der Thiasoi

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Athen. 13, 588E. 590F; Plut. *mor.* 301E

Archäologische Belege: –

Plutarch überliefert ein Fest zu Ehren Poseidons und dessen mythologische Begründung auf der Insel Ägina: Nur sehr wenige Ägineten kamen aus Troja in die Heimat zurück. Aus Mitgefühl mit den trauernden Mitbürgern wurde kein öffentliches Fest organisiert. Die Mitglieder jeder einzelnen Familie speisten und opferten den Göttern allein. Fremde durften bei den Festaktivitäten nicht anwesend sein. Später feierten die Ägineten ein Fest, die Thiasoi, zu Ehren des Poseidon, das an dieses Ereignis erinnern sollte: Jede Familie war verpflichtet, 16 Tage lang für sich und in aller Stille zu feiern und zu opfern. Dementsprechend hießen auch die Teilnehmer μονοφάγοι (= Alleinesser). Ein Fest oder vielmehr ein Gelage, die Aphrodisia, signalisierten das Ende des Poseidonfestes[21].

Die Forschung sieht in diesem Fest eine Geschlechterfeier[22], in der vielleicht auch die maritimen Aspekte des Poseidon und der Aphrodite eine Rolle spielten[23].

3.3. Argos. Heiligtum des Poseidon Prosklystios

Epiklese: Prosklystios

Lit. Quellen: Paus. 2, 22, 4

Archäologische Belege: Hellenistische Münzen

Die Geschichte von Argos ist durch die Auseinandersetzungen einerseits mit dem ewigen Feind Sparta, andererseits mit anderen Städten der Argolis geprägt[24]. In

---

[20] Amphiktyonie und Symmachie 14ff. s. Kap. III 9.2.2.

[21] Plut. *mor.* 301E: ταὐτ' ἀπομιμούμενοι τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἄγουσι τοὺς καλουμένους θιάσους, ἐν ᾗ καθ' αὑτοὺς ἐφ' ἡμέρας ἑκκαίδεκα μετὰ σιωπῆς ἑστιῶνται, δοῦλος δ' οὐ πάρεστιν· εἶτα ποιήσαντες Ἀφροδίσια διαλύουσι τὴν ἑορτήν· ἐκ δὲ τούτου μονοφάγοι καλοῦνται.

[22] S. Eitrem, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte III (1920) 41; Griechische Feste 73; Homo Necans 244 mit Anm. 23.

[23] L'Aphrodite grecque 176ff.

mykenischer Zeit spielt Argos angesichts der großen Bedeutung von Mykenai oder Tiryns nur eine Nebenrolle. Die ruhmreichste Zeit von Argos bildet mit Sicherheit das 8. und das 7. Jh. v.Chr.[25]. Argos bildet dann bis in die römische Kaiserzeit das wichtigste Zentrum der Landschaft Argolis (*Abb. 3*). Pausanias widmet der Beschreibung der Stadt sechs Kapitel[26], und die Ergebnisse der griechischen und französischen Grabungen im Bereich des antiken Siedlungsgebietes zeugen von einer prachtvoll ausgestatteten Stadt[27].

Das Stadtbild wird von den zwei Hügeln Aspis und Larissa im nördlichen bzw. nordwestlichen Bereich der Stadt geprägt. Zu den wichtigsten Altertümern von Argos, die durch Grabungen ans Tageslicht gekommen sind, gehören einerseits das Heiligtum des Apollon Deiradiotis oder Pythios am südlichen Abhang des Aspishügels am Deiraspaß[28] und andererseits die Monumente auf der Agora[29]. West-südwestlich der Agora liegen von Norden nach Süden das Theater[30], das Asklepieion[31], das Odeion[32] und ein Heiligtum der Aphrodite[33], das Pausanias bei seiner Beschreibung der Stadt

---

[24] R.A. Tomlinson, Argos and the Argolid (1972) 87ff. 101ff.; Th. Kelly, A History of Argos to 500 B.C. (1976) 49f. 73ff. 86ff.; M.H. Jameson – C.N. Runnels – T.H. van Andel, A Greek Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day (1994) 70f.; M. Piérart – G. Touchais, Argos. Une ville grecque de 6000 ans (1996); J. Hall, in: H. Damgaard Andersen u.a. (Hrsg.), Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC (1997) 89ff. M. Piérart, in: M.H. Hansen (Hrsg.), The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre 4 (1997) 321ff. Zu den Auseinandersetzungen zwischen Argos und Sparta im 6. und im 5. Jh. um das Gebiet von Kynouria und Thyreatis s. J. Christien, in: M. Piérart (Hrsg.), Polydipsion Argos, 22. Suppl. BCH (1992) 157ff.

[25] P. Aupert, ASAtene 60, 1982, 21ff. machte deutlich, daß Argos bereits im 8. und im 7. Jh. eine bedeutende Stadt auf der Peloponnes gewesen ist. J. des Courtils, in: Piérart a.O. 241ff. konnte zeigen, daß im 6. Jh. kein großes Bauprojekt in Argos verwirklicht wurde, während in der ersten Hälfte des 5. Jhs. wieder zahlreiche öffentliche Gebäude errichtet wurden. Er brachte diese archäologischen Beobachtungen mit der Demokratisierung Argos' in der ersten Hälfte des 5. Jhs. in Verbindung.

[26] Paus. 2, 18, 1 - 24, 7. Zum Rundgang des Pausanias in Argos s. zuletzt M. Piérart, in: Argos et l'Argolide 337ff.

[27] Ein Überblick über die religiöse Topographie der Stadt zwischen 900 und 500 v.Chr. findet sich bei M.C.V. Vink, in: Peloponnesian Sanctuaries 53ff. A. Banaka-Dimaki, in: ebenda 107ff. berichtet von der Ausgrabung zweier Kultstätten in der Stadt. Die eine (site A) wurde zwischen dem 8. Jh. und der römischen Kaiserzeit genutzt, während die andere (site K) eine kürzere Nutzungsdauer aufweist: 6.-4. Jh. v.Chr.

[28] W. Vollgraff, Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos (1956); G. Roux, REG 70, 1957, 47-iff.; W. Vollgraff, BCH 81, 1957, 475ff.; J. Pouilloux, REA 60, 1958, 50ff.; G. Roux, L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe siècles avant J.-C. (1961) 62ff.

[29] Zur Topographie und zur archäologischen Erforschung der Agora von Argos s. unter anderem P. Marchetti, in: ders. – K. Kolokotsas, Le Nymphée de l'Agora d'Argos. Fouille, étude architecturale et historique (1995) 187ff.; ders., in: Argos et l'Argolide 357ff.; A. Pariente – M. Piérart – J.-P. Thalmann, in: ebenda 211ff.

[30] C. le Roy, REG 88, 1975, 190ff.; J.-Ch. Moretti, Théâtres d'Argos (1993) 8ff.; ders., in: Argos et l'Argolide 233ff.

[31] P. Aupert, CRAI 1985, 151ff.; P. Aupert – R. Ginouvès, in: S. Walker (Hrsg.), The Greek Renaissance in the Roman Empire, 55. Suppl. BICS (1986) 151ff.; P. Aupert, BCH 111, 1987, 511ff.; ders., in: R. Ginouvès u.a. (Hrsg.), L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, 28. Suppl. BCH (1994) 193ff.

[32] R. Ginouvès, Le théâtron à gradins droits et l'odéon d'Argos (1972); J.-Ch. Moretti, Théâtres d'Argos (1993) 23ff.

[33] F. Croissant, BCH 96, 1972, 137ff.

erwähnt hat[34]. Das wichtigste extraurbane Heiligtum der Stadt Argos ist ungefähr ab der Mitte des 5. Jhs. das Heraion in der argivischen Ebene zwischen Mykenai und Argos[35]. In der Stadt selbst scheint das Agoraheiligtum des Apollon Lykeios die wichtigste Kultstätte gewesen zu sein[36].

Auf der Agora sah Pausanias ein Heiligtum des Poseidon. Hier wurde er unter dem Beinamen Prosklystios verehrt[37]. Daß das Heiligtum an der Agora gelegen haben muß, geht eindeutig aus der Beschreibung des Pausanias hervor. Obwohl die Lage der Agora und somit des Heiligtums des Poseidon Prosklystios im südlichen Bereich der Stadt als sicher zu betrachten ist, ist es nicht möglich, den Poseidontempel innerhalb der Agoraanlage mit Sicherheit näher zu lokalisieren. Das Heiligtum wurde anhand der Beschreibung des Pausanias im östlichen Teil der Agora vermutet[38]. Hier wurden 1973-74 von der griechischen Ephorie die Fundamente eines kleinen Tempels (9,60 × 13,10 m) klassischer Zeit ausgegraben. Aus der aufgehenden Architektur sind einzelne Blöcke, Simateile und Löwenköpfe aus Ton erhalten[39]. Die Ausgräberin wollte diesen Tempel mit dem der Hera Antheia bzw. mit dem der Demeter Pelasgis in Verbindung bringen[40]. M. Piérart wollte dagegen hierin den Tempel der Athena Salpinx erkennen[41]. Nach der Beschreibung des Pausanias scheint die Vermutung von E. Protonotariou-Deilaki eher zuzutreffen[42]; man muß allerdings hinzufügen, daß der Tempel des Poseidon Prosklystios oder der Dioskourentempel ebenfalls in Frage kommen, weil sie im selben Teil der Agora wie die Tempel der Hera Antheia und der Demeter Pelasgis lagen. Die Funde aus dem Tempel liefern keinerlei Anhaltspunkte für die Identifizierung des Baues mit einem der genannten Heiligtümer[43], so daß die Frage nach seiner genauen Zuweisung offen bleiben muß. Es läßt sich allerdings

---

[34] Paus. 2, 20, 8.

[35] J.M. Hall, AJA 99, 1995, 580ff.; N. Aloni-Ronen, Scripta Classica Israelica 16, 1997, 9ff. Dagegen nimmt F. de Polignac (La naissance 52f.) eine engere Verbindung der Stadt Argos zum Heraion bereits für die geometrische Epoche an; s. auch ders., in: Argos et l'Argolide 145ff. .

[36] J. des Courtils, BCH 105, 1981, 607ff.; M. Piérart, RA 1983, 175ff.; P. Courbin, in: Argos et l'Argolide 261ff. Pausanias (2, 19, 3) sagt ausdrücklich, daß das wichtigste Heiligtum in der Stadt das des Apollon Lykeios gewesen sei. Durch die *Schol. Eur. El.* 6, wird bezeugt, daß dieses Heiligtum auf der Agora lag. Eur. *El.* 6-7 überliefert sogar, daß der Beiname Lykeios auch als Gesamtbegriff für die argivische Agoraanlage verwendet wurde.

[37] Paus. 2, 22, 4: Ἐνταῦθα Ποσειδῶνός ἐστιν ἱερὸν Προσκλυστίου· τῆς γὰρ χώρας τὸν Ποσειδῶνά φασιν ἐπικλύσαι τὴν πολλήν, ὅτι Ἥρας εἶναι καὶ οὐκ αὐτοῦ τὴν γῆν Ἴναχος καὶ οἱ συνδικάσαντες ἔγνωσαν. Ἥρα δὲ δὴ παρὰ Ποσειδῶνος εὕρετο ἀπελθεῖν ὀπίσω τὴν θάλασσαν· Ἀργεῖοι δέ, ὅθεν τὸ κῦμα ἀνεχώρησεν, ἱερὸν Ποσειδῶνι ἐποίησαν Προσκλυστίῳ.

[38] W. Vollgraff, BCH 31, 1907, 14-iff. bes. 172 Abb. 6.

[39] E. Protonotariou-Deilaki, ADelt 28, 1973, Chron., 119; 29, 1973 - 74, Chron., 208f. Taf. 152c. Hier ist auch ein Horosstein der römischen Agoraanlage ans Tageslicht gekommen, der die Lokalisierung der Agora in diesem Bereich der antiken Stadt eindeutig belegt, vgl. ebenda Taf. 152 b.

[40] Paus. 2, 22, 1.

[41] M. Piérart, BCH 102, 1978, 789f.

[42] Die von Protonatoriou-Deilaki vorgeschlagene Identifizierung der architektonischen Reste mit dem Tempel der Hera Antheia akzeptiert auch Ch.I. Piteros, in: Argos et l'Argolide 194.

[43] Protonotariou-Deilaki a.O. Taf. 108a, 109a. Es handelt sich um den Kopf einer Marmorstatuette, die aller Wahrscheinlichkeit nach Mithras darstellt, und um ein Täfelchen aus Elfenbein mit der reliefierten Figur einer Frau. Beide Arbeiten scheinen sehr spät zu sein.

vermuten, daß der Tempel des Poseidon Prosklystios entweder mit diesem Bau identisch oder in seiner Nähe zu lokalisieren ist.

Für die Gründung des argivischen Heiligtums des Poseidon Prosklystios wird als *aition* der Streit zwischen Hera und Poseidon um die Herrschaft über Argos und sein Territorium überliefert. Pausanias erzählt allerdings zwei unterschiedliche Varianten desselben Mythos. In der ersten gewinnt Hera diese Auseinandersetzung, woraufhin Poseidon das Land mit einer extremen Dürre bestraft. Erst nach einer Intervention Heras kehrt das Wasser in das Land zurück[44]. Die zweite Variante präsentiert trotz derselben Struktur das entgegengesetzte Bild. In diesem Fall bestraft Poseidon das Land nach seiner Niederlage mit einer Überschwemmung. Es ist wiederum Hera, die Normalität in das Land zurückbringt. An der Stelle, wo sich das Meer zurückgezogen hat, wurde der Tempel des Poseidon Prosklystios errichtet[45]. Die zweite Variante ähnelt der Gründungslegende des Heiligtums des Poseidon Phytalmios in Troizen und erinnert darüber hinaus an die Strafe Poseidons gegen die Athener, als Athena den Streit um die Herrschaft über die Stadt gewonnen hatte[46].

Piérart konnte m.E. am besten die Unterschiede zwischen den beiden Mythosvarianten anhand der geomorphologischen Gegebenheiten in der Region um Argos erklären[47]. Im Gebiet südwestlich von Argos prägen Sümpfe das Landschaftsbild. In der Region nördlich und östlich der Stadt wird die Landschaft dagegen von einer extremen Trockenheit charakterisiert. Die unterschiedlichen Traditionen versuchen allem Anschein nach, diese zwei entgegengesetzten Landschaftssituationen mythologisch zu erklären.

Die Kultepiklese Prosklystios – für Poseidon nur in Argos belegt – charakterisiert den Gott als denjenigen, der das Land durch die Meeresflut überschwemmen kann. Die Erklärung des Beinamens läßt den maritimen Aspekt des Poseidonkultes deutlich werden. Dies ist aber keineswegs der einzige Kultaspekt: In der ersten Variante des Mythos legt Poseidon alle Flüsse und Seen der Argolis, mit Ausnahme von Lerna, trocken. Damit erscheint Poseidon auch als der Gott der Flüsse und Seen und allgemein der Süßwasserquellen.

Die Bedeutung des Poseidonkultes in Argos belegen ferner zwei Inschriften unterschiedlicher Herkunft, die den Namen Poseidaon für eine argivische Kome überliefern[48]. Diese Kome ist nicht lokalisiert worden, und die Inschriften wurden hinsichtlich dieser Fragestellung nicht näher untersucht, da es dafür keine Anhaltspunkte gibt. Man könnte jedoch annehmen, daß die Kome diesen Namen trägt, weil ein Poseidonkult den Hauptkult der Gemeinde gebildet hat. Drei argivische Münzen aus der Zeit zwischen 228 und 146 v.Chr. zeigen, daß der Kult Poseidons zu den bedeuten-

---

[44] Paus. 2, 15, 5.

[45] Paus. 2, 22, 4. s. Kap. III 8.2.

[46] Apollod. 3, 14, 1: Ποσειδῶν δὲ θυμῷ ὀργισθεὶς τὸ Θριάσιον ἐπέκλυσε καὶ τὴν Ἀττικὴν ὕφαλον ἐποίησε.

[47] M. Piérart, in: ders. (Hrsg.), Polydipsion Argos, 22. Suppl. BCH (1992) 119ff. bes. 122.

[48] Die erste Inschrift stammt aus Kimolos IG XII 3, 1259; sie berichtet von der argivischen Intervention in einer Streitigkeit zwischen Melos und Kimolos, vgl. P. Charneux, BCH 82, 1958, 4f. Die zweite Inschrift ist leider sehr fragmentarisch erhalten, und wurde im argivischen Heraion gefunden, vgl. J.L. Caskey – P. Amandry, Hesperia 21, 1952, 218f. Allgemein zu den Phratrien und Komai von Argos s. P. Charneux, BCH 108, 1984, 207ff. bes. 216ff.

Google Original from

den der Stadt Argos gehörte. Alle Münzen haben auf der Rückseite den Dreizack; auf der Vorderseite zeigen zwei der Münzen den Herakopf[49] als Symbol der Herrin des argivischen Landes, eine weitere die Vorderpartie eines Wolfes[50] als Symbol der Schutzgottheit der Stadt Argos, des Apollon Lykeios[51].

3.4. Didymoi. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 2, 36, 3

Archäologische Belege: –

Didymoi liegt in der Hermionis in der Nähe des heutigen Dorfes Didyma, das den antiken Namen beibehalten hat und somit die ungefähre Lage des antiken Didymoi wiedergibt (*Abb. 3*). Das heutige Dorf wurde schon im 19. Jahrhundert mit dem antiken Didymoi in Verbindung gebracht, obwohl die Architekturreste nicht eindeutig dafür sprachen[52]. Wie E. Curtius treffend bemerkte, erinnert die gebirgige Landschaft um Didymoi eher an Arkadien und keinesfalls an das flache Landschaftsbild der Argolis[53]. Im Nordwesten des Dorfes befindet sich das Didymagebirge mit zwei Zwillingsgipfeln, die wahrscheinlich Didymoi (= Zwillinge) den Namen gegeben haben.

Pausanias erwähnt in seiner Periegese keine Siedlung; man sollte vielleicht deshalb annehmen, daß spätestens im 2. Jh. n.Chr. das Gebiet um Didymoi unbewohnt blieb. N. Pharaklas nahm an, daß die antiken Reste in der Nähe der Kirche der Agia Kiriaki im östlichen Teil des Didymatales zu einer Siedlung gehörten, die in klassischer und hellenistischer Zeit bestand[54].

In Didymoi erwähnt Pausanias nur Heiligtümer für Poseidon, Apollon und Demeter mit Kultstatuen aus weißem Stein (Marmor?)[55]. Architekturteile oder andere antike

---

[49] BMC, Peloponnesus, 147. Nr. 140-141.

[50] ebenda 144. Nr. 111.

[51] Den Mythos über die Entstehung der Kultepiklese Lykeios für Apollon in Argos überliefert Pausanias (2, 19, 3-4). B. Eder, in: R Hägg (Hrsg.), Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid (1990) 207ff. brachte den Kult des Apollon Lykeios mit den dorischen Einwanderern in Verbindung.

[52] W.M. Leake (Peloponnesiaca 289) vermutete zwar bei dem Dorf Didyma das antike Didymoi, konnte aber keine Reste feststellen, um seine Vermutung zu untermauern. Frazer, Pausanias III 298f. brachte ebenfalls anhand des Namens die moderne Siedlung Didyma mit dem antiken Didymoi in Verbindung und erwähnte darüber hinaus antike Reste im Dorf selbst, darunter auch die Dedikationsinschrift an Demeter, die er in Verbindung mit dem von Pausanias gesehenen Heiligtum brachte.

[53] Peloponnesos II 464.

[54] N. Pharaklas, Ἑρμιονίς – Ἁλιάς (1973) Anhang 2, 1 vermutete bei der Kirche der Agia Kiriaki die Siedlung von Didymoi. Anhaltspunkte für die Datierung in die klassische und hellenistische Zeit lieferte er allerdings nicht. Papachatzis, Pausanias II 285f. Anm. 2 folgt offenbar der Annahme von Pharaklas. Spuren einer griechischen Siedlung, die auch in römischer Zeit weiterbestand, erwähnen M.H. Jameson – C.N. Runnels – T.H. van Andel, A Greek Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day (1994) 29f. Abb. 1.9 u. 1.10.

[55] Paus. 2, 36, 3: Χωρίον δὲ ἕτερον, ὃ Διδύμους ὀνομάζουσι, στάδια εἴκοσιν αὐτόθεν ἀφέστηκεν· ἐνταῦθα ἔστι μὲν ἱερὸν Ἀπόλλωνος, ἔστι δὲ Ποσειδῶνος, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Δήμητρος, ἀγάλματα δὲ ὀρθὰ λίθου λευκοῦ.

Reste, die in Verbindung zu den Kultstätten stehen und ihre Lage bezeugen könnten, liegen nicht vor. Eine einzige Weihung – bekannt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts – steht im Zusammenhang mit dem Demeterkult in Didymoi[56].

In der Nähe des heutigen Dorfes Didyma befinden sich drei imposante Erdeintiefungen (Dolinen) mit flachem Boden. Zwei davon liegen im Tal, die dritte oberhalb direkt am Abhang des Didymagebirges. Hier vermutete Pharaklas die drei Kultstätten, die Pausanias erwähnt[57]. Für die Bestätigung dieser Vermutung liefert Pausanias eine besonders wichtige Information: Nach seinen Angaben befanden sich die Tempel des Poseidon und des Apollon auf derselben Höhe und oberhalb derselben der Tempel der Demeter; diese Konstellation entspricht der Lage der Erdeintiefungen, in denen sich aller Wahrscheinlichkeit nach einst die drei Heiligtümer befanden.

Der Kultcharakter Poseidons in Didymoi ist nicht bekannt, da seine dortige Epiklese nicht überliefert ist. Mit ziemlicher Sicherheit ist anzunehmen, daß Hermione die Kontrolle über die drei Heiligtümer hatte, da sie im Territorium der Stadt lagen[58].

3.5. Epidauros. Kult des Poseidon im Asklepieion

Epiklese: Asphaleios, Hippios

Lit. Quellen: –

Inschriften: IG IV^2 1, 308. 309. 411. 552-554; IG IV 1315

Archäologische Belege: –

Im extraurbanen Heiligtum von Epidauros (*Abb. 3*) und wichtigsten Asklepieion der griechischen Welt erfuhren neben Asklepios und seinem Vater Apollon mehrere weitere Gottheiten kultische Verehrung. Neben den Tempeln der Aphrodite im Norden und der Artemis im Süden befand sich auf dem Festplatz des Heiligtums eine große Anzahl von Altären und Weihgaben, die den unterschiedlichsten Gottheiten gestiftet waren[59]. Der Kultcharakter des Asklepios und die Bedeutung seines Heilig-

---

[56] IG IV 746. Es handelt sich um eine runde Statuenbasis aus dem 3. Jh. v.Chr. mit einer Dedikationsinschrift: Φάντα Ἀριστομήδα Δάματρι δεκάταν. Die Inschrift wurde in der Kirche der Agia Marina im heutigen Dorf als Baumaterial wiederverwendet. Der Ursprung der Inschrift und die konkrete Beziehung zu dem von Pausanias erwähnten Demeterheiligtum von Didymoi sind unklar.

[57] Pharaklas a.O. Anhang 2, 1.

[58] Die zweitwichtigste Stadt der Hermionis nach Hermione waren die Halieis im Süden dieser Landschaft. Die Stadt hatte nicht die Bedeutung von Hermione und außerdem liegt die Stadt weit von Didymoi entfernt, so daß Hermione mit Sicherheit die Kontrolle über die Heiligtümer bei Didymoi gehabt haben muß. Ab dem 2. Jh. v.Chr. gehört Didymoi zu einem Gebiet, das gleichzeitig von Hermione und Epidauros kontrolliert wird, vgl. Jameson – Runnels – van Andel a.O. 596ff.

[59] Die Anzahl der Gottheiten, die im Asklepieion in irgendeiner Form verehrt wurden, ist äußerst beeindruckend; im folgenden gebe ich nur eine kleine Auswahl von Altären und Inschriften auf Weihgaben, die im Asklepieion gefunden wurden: IG IV^2 1, 142 (Apollon Pythios), 197 (Apollon Archagetas), 403 (Apollon Delios), 272 (Artemis), 273-274 (Artemis Enodia), 275 (Artemis Lysaia), 276 (Artemis Prothyraia), 277 (Artemis Soteira), 278 (Artemis Saronia), 381 (Artemis Orthosia), 499 (Artemis Hekate), 501 (Artemis Ephesia), 166 u. 270 (Athena Ergane), 430 (Athena Polias), 484 (Athena Archagetis), 280-281 (Aphrodite), 282 (Aphrodite Meilichia), 283 (Aphrodite Ourania), 282 (Zeus Meilichios), 290 (Zeus Apotropaios), 292 u. 294-296 (Zeus Soter), 407 (Zeus Nemeios), 382 (Hera), 407 (Hera Argeia), 269 (Agathos Daimon), 271 (Ammon), 194 (Demeter), 286 (Dionysos Saotas), 285 (Ge), 279 (Hephaistos), 289 (Hestia), 299 (Hippolytos), 385 (Leto), 304 (Pan).

tums für die gesamte Argolis trugen gewiß dazu bei, daß hier so viele Gottheiten neben dem Kultinhaber verehrt wurden[60].

Unter diesen Göttern scheint Poseidon eine besondere Position gehabt zu haben. Nach Apollon, Artemis und Zeus ist Poseidon der Gott mit der stärksten Präsenz im epidaurischen Asklepieion. Insgesamt neun Inschriften, davon sechs auf Altären, belegen den Poseidonkult in diesem Heiligtum. Bei drei der Inschriften handelt es sich um Weihinschriften, die keine direkten Anhaltspunkte zum besseren Verständnis des Poseidonkultes liefern. Eine Inschrift aus dem 5./4. Jh. dokumentiert die Weihung eines Läufers, der entweder bei den Isthmien oder bei den gymnischen Agonen von Epidauros siegreich gewesen ist[61]. Eine weitere Dedikationsinschrift aus dem 3. Jh. v.Chr. überliefert die Weihung des Onason, eines Priesters des Apollon und des Asklepios. W. Peek konnte diese Inschrift rekonstruieren und darüber hinaus nahelegen, daß es sich hierbei um eine Stiftung an Poseidon Hippios handeln muß[62]. Bei dem letzten epigraphischen Zeugnis handelt es sich um eine Stele aus der Zeit um 128 n.Chr. mit der einfachen Dedikationsformel: die Dedikantin im Nominativ und die Gottheit im Dativ (Ἀρέτα Ποσειδᾶνι)[63].

Das wichtigste Zeugnis des Poseidonkultes im Asklepieion sind zweifelsohne die sechs Altäre, von denen vier dem Poseidon ohne Epiklese (*Ph. I*)[64], einer dem Poseidon Hippios[65] und einer dem Poseidon Asphaleios (*Ph. II*)[66] geweiht sind. Der Altar des Poseidon Hippios wurde von Demosthenes, einem Priester des Asklepios, drei weitere von Pyrphoren, Mitgliedern des Kultpersonals[67], gestiftet, und ein Altar, der von Peek publiziert wurde, stellt eine private Stiftung dar.

Der Fundort aller Altäre ist unbekannt, und nur zwei wurden näher untersucht. Peek hat einen dieser Altäre lediglich im Hinblick auf die Inschrift publiziert[68]. Es handelt sich um eine private Stiftung der Nikarete und des Kallikrates aus dem 5./4. Jh. Die einzige Information über den Altar selbst, die Peek gibt, ist, daß es sich um einen Altar aus rötlichem Kalkstein handelt, der im unteren Bereich rechts gebrochen ist. Der zweite Altar wurde von W.D. Rupp aus einer archäologischen Perspektive untersucht[69]. Es handelt sich um einen kleinen, monolithischen Altar quadratischer Form aus grauem Kalkstein. Er datiert ihn anhand der Buchstabenformen entweder in das 5. oder in das 4. Jh. Darüber hinaus stellte er eine frühere Inschrift fest, die

---

[60] Die Pilger blieben im Asklepiosheiligtum eine gewisse Zeit, um sich von den Priestern des Heilgottes heilen zu lassen. Für sie war es notwendig, in dieser Zeit auch den wichtigen Gottheiten der Heimatstadt oder Göttern zu opfern, die bei der Heilprozedur helfen könnten. In allen Heiligtümern, in denen sich die Pilger für längere Zeit aufhielten, kamen Altäre ans Tageslicht, die einer anderen Gottheit als dem Kultinhaber geweiht waren.

[61] IG IV 1315.

[62] W. Peek, Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Leipzig 60, 2, 1969, 110, Nr. 232.

[63] IG IV^2 1, 308.

[64] IG IV^2 1, 309 (5./4. Jh. v.Chr.), 552 (1./2. Jh. n.Chr.), 554 (138 n.Chr.); W. Peek, Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Leipzig 63, 5, 1972, 39, Nr. 67 (4./3. Jh. v.Chr.).

[65] IG IV^2 1, 553 (3. Jh. n.Chr.).

[66] IG IV^2 1, 411 (3. Jh. n.Chr.).

[67] Pyrphoroi, eine Art Gehilfen des Asklepiospriesters, treten häufig als Stifter von Altären oder Weihgeschenken auf, vgl. P. Kavadias, Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ (1900) 227.

[68] Peek a.O. 39, Nr. 67.

[69] Greek Altars 156.

teilweise getilgt wurde, um für die zweite Inschrift mehr Platz zu schaffen. Seine Rekonstruktion eines Poseidon Hippos möchte ich allerdings ausschließen, zumal diese Epiklese nirgends belegt ist[70].

P. Kavadias versuchte die starke Präsenz Poseidons im Asklepieion von Epidauros dadurch zu erklären, daß Poseidon literarisch als Vater der Asklepiaden Machaon und Podaleirion überliefert wird. Als weiteres Argument diente ihm auch die Tatsache, daß Poseidon auf Tenos als Iatros (= Arzt) verehrt wird[71]. Durch die Beziehung Poseidons zur Heilkunst versuchte also Kavadias die relativ starke Präsenz des Gottes in Epidauros zu erklären. Dagegen spricht eindeutig die Festellung, daß seine Epiklesen in dieser Kultstätte, wenn sie genannt werden, mit der Medizin in keinem Zusammenhang stehen. Neben den Hauptkultempfängern Asklepios und Apollon bekam zwar keine andere Gottheit außer Poseidon soviele Weihungen von Mitgliedern des Kultpersonals des Heiligtums[72], die Gründe hierfür sind aber unklar.

Auch für die Stadt Epidauros muß Poseidon eine gewisse Bedeutung gehabt haben, schließlich gehörte Epidauros zu den Mitgliedern der Amphiktyonie von Kalaureia mit dem Poseidonheiligtum auf dieser Insel als ihr Zentrum[73]. Seine Bedeutung mag darüber hinaus die Tatsache verdeutlichen, daß auf einer römischen Münze Poseidon erscheint: Auf der Vorderseite ist das Porträt Caracallas dargestellt, während auf der Rückseite zu der Beischrift "des heiligen Epidauros" das Bild des Poseidon, nackt mit einem Delphin in der rechten und einem Dreizack in der linken Hand steht[74].

3.6. Epidauros. Kult des Poseidon im Heiligtum des Apollon Maleatas

Epiklese: Salameinios, Asphaleios

Lit. Quellen: –

Inschriften: IG IV^2 1, 150. 555. 556

Archäologische Belege: –

Das Heiligtum des Apollon Maleatas auf dem Kynortionhügel ist zwar kleiner als das des Asklepios im Tal, hat aber eine viel längere Geschichte[75]. Noch wichtiger erscheint die Tatsache, daß an derselben Stelle ein bedeutendes mykenisches Heilig-

---

[70] G. Fougères (Mantinée 226ff.) vermutete, daß sich Poseidon Hippios in Arkadien aus einem früheren Gott Hippos entwickelt hat. Obwohl die Verbindung Poseidons mit dem Pferd sehr eng ist, ist ein solches Epitheton nirgends belegt. Als Beiname ist nur die Adjektivform Hippios im gesamten griechischen Raum zu finden.

[71] Kavadias a.O. 193.

[72] Für folgende Gottheiten sind durch Inschriften Weihungen belegt, die Mitglieder des Kultpersonals stifteten: Aphrodite (IG IV^2 1, 457), Athena (IG IV^2 1, 428, 430), Dionysos (IG IV^2 1, 509), Herakles (IG IV^2 1, 530), Hygieia (IG IV^2 1, 419), Isis (IG IV^2 1, 534), Kouretes (IG IV^2 1, 392), Leto (IG IV^2 1, 385), Megale Meter (IG IV^2 1, 420), Moirai (IG IV^2 1, 540), Pan (IG IV^2 1, 304), Sarapis (IG IV^2 1, 535).

[73] Amphiktyonie und Symmachie 14ff. s. Kap. III 9.2.2.

[74] BMC, Peloponnesus, 159, Nr. 31.

[75] V.K. Lambrinoudakis, Prakt 1975, 173; 1976, 207; ders., ASAtene 60, 1982, 49ff.

Google Original from

tum gestanden hat[76]. Die Verbindung zwischen den beiden Heiligtümern ist noch unklar. Man kann jedoch von einer Kultortkontinuität sprechen; ob dabei auch eine Kultkontinuität besteht, ist ungewiß. Apollon scheint im Laufe der Zeit Asklepios gegenüber kaum an Bedeutung verloren zu haben. Sein Name erscheint in den Inschriften an erster Stelle, und die Gesamtanlage wird als Heiligtum des Apollon Maleatas und des Asklapios bezeichnet[77], so daß davon auszugehen sei, daß beide Heiligtümer – sowohl das Asklepieion im Tal als auch das des Apollon auf dem Kynortion – vielmehr als eine Einheit zu betrachten sind.

Im epidaurischen Heiligtum des Apollon Maleatas wurden, wie im Asklepieion, mehrere Gottheiten neben dem Hauptkultempfänger Apollon verehrt: Leto, Artemis, Zeus und Poseidon gehören zu den wichtigsten Gottheiten[78], die hier eine kultische Verehrung erfuhren. Die Musen besaßen wegen ihrer besonderen Verbindung zu Apollon sogar einen eigenen Kultbau, das Musaion[79].

Aus dem Heiligtum stammen drei Altäre, die den Poseidonkult belegen. Einer der Altäre war zwar für Opfer an Poseidon Asphaleios bestimmt, wie der Genitiv Ποσιδᾶνος Ἀσφαλοῦς am Anfang der Inschrift zeigt, der Empfänger der Weihung war allerdings Apollon, denn am Ende der Inschrift steht der Name Apollon im Dativ und das Verbum ἀνέθεκεν[80]. Der Dedikant war ein Pyrphoros. Von den restlichen zwei Altären des Poseidon aus diesem Heiligtum ist nur einer von W.D. Rupp eingehend untersucht worden[81]. Es handelt sich um einen kleinen monolithischen Altar aus grauem Kalkstein. Sein Fundort ist unbekannt. Auf der Vorderseite steht nur der Name Poseidons ohne Epiklese im Genitiv (*Ph. III*). Anhand der Buchstabenformen datierte Rupp den Altar in das 5. Jh. v.Chr. Der zweite Altar aus dem 2./3. Jh. n.Chr., obwohl nicht untersucht, scheint mir von größerer Bedeutung[82]. Es ist eine Weihung des Eutychos, eines Pyrphoros, an Poseidon Salameinios. Fundort und ursprüngliche Lage im Heiligtum sind nicht bekannt. Die Epiklese Salameinios für Poseidon ist einmalig, sie kann nur »derjenige aus Salamis« bedeuten. Auf Salamis ist allerdings bisher kein Poseidonkult belegt. Diese Epiklese gehört zu der Kategorie von Beinamen, die sich von Ortsnamen ableiten lassen, wie Geraistios bei Geraistos auf Euböa, Onchestios im böotischen Onchestos oder Tainarios auf dem Kap Tainaron in Lakonien (**La 14**), um einige Beispiele zu nennen. Deshalb muß man m.E. aufgrund dieser Inschrift auf Salamis, vielleicht sogar in der gleichnamigen Hauptstadt der Insel, einen Poseidonkult annehmen; anders läßt sich dieser Beiname nicht erklären.

---

[76] Ders., in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age (1981) 59ff.; ders., Prakt 1981, 158ff.; 1987, 52ff.; 1988, 21f.

[77] IG IV^2 1, 65.17. Bei fast allen Weihungen, die gleichzeitig Apollon und Asklepios gestiftet sind, tritt Apollon an erster Stelle, vgl. IG IV^2 1, 198-235.

[78] IG IV^2 1, 291 (Zeus Xenios), 404 (Artemis Mounychia), 405 (Artemis Agoraia), 300-301 (Leto), 486 (Athena Polias), 541-543 (Musen), 303 (Mnemosyne).

[79] V.K. Lambrinoudakis, Prakt 1983, 156ff.; Ergon 1988, 15.

[80] IG IV^2 1, 555.

[81] IG IV^2 1, 150; Greek Altars 155, Nr. 57.

[82] IG IV^2 1, 556.

3.7. Genesion. Heiligtum des Poseidon Genesios

Epiklese: Genesios
Lit. Quellen: Paus. 2, 38, 4; 8, 7, 2
Archäologische Belege: –

Bei Genesion sah Pausanias am Strand ein nicht allzu großes Heiligtum des Poseidon[83]. An diesem Ort trug er die Epiklese Genesios, die auch die enge Verbindung zur Ortschaft dokumentiert, die ihren Namen von der Epiklese des Gottes erhalten hat. Ihre Lage wurde ursprünglich südlich von Argos fast direkt am Meer zwischen den heutigen Dörfern Koujeika und Kiveri vermutet[84].

Obwohl sich keine Reste von der einstigen Architektur erhalten haben, sind mit diesem Heiligtum einige Probleme verbunden, da die Lokalisierung von Genesion keineswegs gesichert ist. In seinem Buch über Arkadien erwähnt Pausanias ein für ihn bemerkenswertes Naturphänomen, als er auf die Ebene des Argon Pedion bei Mantineia zu sprechen kommt. Er schildert, wie das Wasser aus dieser Ebene in der Erde verschwindet, um dann aus der Quelle Dine, die im Meer an der südlichen Argolis lag, wieder herauszusprudeln. Die Ortschaft, die in der Nähe dieser Quelle lag, bezeichnet er als Genethlion[85]. F. Bölte vermutete die Quelle Dine 9 km südlich von Kiveri[86]. Dieser Annahme folgte auch P.B. Phaklaris, der Dine mit der Unterwasserquelle Anavolos bzw. Lileïko Mati gleichsetzte. Anavolos liegt im Meer 150 m vom Strand entfernt und südlich des heutigen Dorfes Xeropigadho[87]. W.K. Pritchett und M. Piérart identifizierten dagegen die Unterwasserquellen von Agios Georgios 1 km südlich von Kiveri mit Dine[88].

Bei Untersuchungen, die von Geologen und Geophysikern durchgeführt wurden, hat sich gezeigt, daß das Wasser der Unterwasserquellen von Agios Georgios aus dem natürlichen unterirdischen Wasserreservoir von Nestani in der Mantinike stammt, das mit dem von Pausanias erwähnten Argon Pedion identifiziert wurde[89]; dadurch wird eindeutig, daß Dine und damit Genesion 1 km südlich des heutigen Kiveri gelegen haben muß (*Abb. 4*).

In Dine wurden, wie Pausanias überliefert, lange vor seiner Zeit Pferde ertränkt als ein Opfer an Poseidon. Pausanias nennt jedoch keinen Tempel des Poseidon in diesem Zusammenhang. Er spricht über einen dem Poseidon in dieser Gegend

---

[83] Paus. 2, 38, 4: Ἔστι δὲ Λέρνης καὶ ἑτέρα παρ' αὐτὴν ὁδὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ χωρίον ὃ Γενέσιον ὀνομάζουσι· πρὸς θαλάσσῃ δὲ τοῦ Γενεσίου Ποσειδῶνος ἱερόν ἐστιν, οὐ μέγα.

[84] Travels II 476f. 480f.; Peloponnesos II 371f.

[85] Paus. 8, 7, 2: Ἀφανισθὲν δὲ ἐνταῦθα ἄνεισι κατὰ τὴν Δίνην· ἔστι δὲ ἡ Δίνην κατὰ τὸ Γενέθλιον καλούμενον τῆς Ἀργολίδος, ὕδωρ γλυκὺ ἐκ θαλάσσης ἀνερχόμενον. Τὸ δὲ ἀρχαῖον καὶ καθίεσαν ἐς τὴν Δίνην τῷ Ποσειδῶνι ἵππους οἱ Ἀργεῖοι κεκοσμημένους χαλινοῖς.

[86] RE VII 1 (1910) 1133 s.v. Genethlion (Bölte).

[87] P.B. Phaklaris, Αρχαία Κυνουρία. Ανθρώπινη Δραστηριότητα και Περιβάλλον, 43. Suppl. ADelt (1990) 198.

[88] W.K. Pritchett, Studies in Ancient Greek Topography I (1965) 131ff.; III (1980) 104f.; M. Piérart, in: ders. (Hrsg.), Polydipsion Argos, 22. Suppl. BCH 22 (1992) 124f.; ders., in: Éditer Pausanias 217; s. auch Guida, Pausanias II 339.

[89] N.I. Papakis, Ὑδρογεωλογικὴ μελέτη πηγῶν Ἁγίου Γεωργίου Κιβερίου Ἀργολίδος, Γεωλογικαὶ καὶ Γεωφυσικαὶ Μελέται XI (1966) 190ff.

geweihten Tempel erst, als er die Argolis beschreibt, und dies ist der Tempel des Poseidon Genesios.

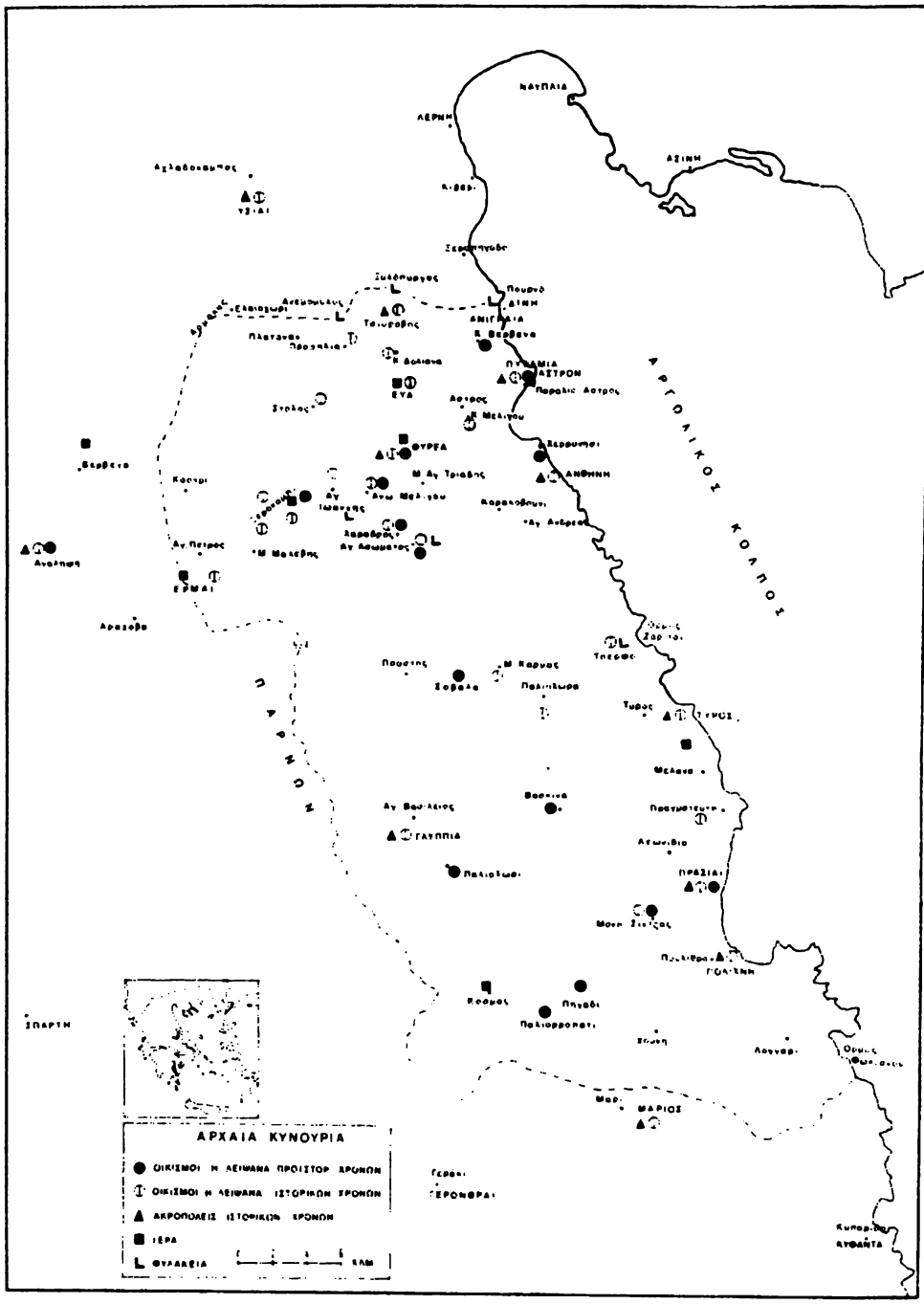


Abb. 4

Bölte nahm an, daß es in der Nähe der Quelle einen zweiten Tempel gegeben haben muß, der dem Poseidon Genethlios geweiht war, und schloß eine Identifizierung des Genethlion mit Genesion trotz der engsten Verwandschaft der beiden

Namen aus[90]. Die meisten Forscher, die sich mit diesem Problem auseinandersetzten, hielten jedoch die besagte Identifizierung für möglich[91]. Diese Annahme wird durch die Tatsache gestützt, daß Pausanias in seinem Buch über die Argolis Dine mit keinem Wort erwähnt, was darauf hindeutet, daß er selbst die Quelle nie gesehen hat. Dazu kommt, daß er in der Nähe von Dine keinen Tempel nennt. Die Entfernung zwischen Quelle und Genesion, die Bölte als das ausschlaggebende Argument gegen die Identifizierung anführt, dürfte kein Problem sein; eine festliche Pompe mit den zu opfernden Pferden könnte den Tempel des Poseidon Genesios als Ausgangspunkt und die Quelle Dine im Meer als Endstation gehabt haben, wo dann die Tiere der Gottheit geopfert wurden. Pferdeopfer gehören gewiß nicht zum alltäglichen Ablauf des Kultgeschehens in dem religiösen Leben eines Heiligtums, und es ist durchaus möglich, daß die Opferung von Pferden eng mit einer festlichen Prozession verbunden war. Die alltäglichen Opferungen an Poseidon wurden bestimmt an dem Altar vollzogen, der dem Heiligtum angehörte.

Darüber hinaus spricht für die Identifizierung der beiden Ortschaften auch die Festellung, daß, wenn man der Annahme Böltes folgen wollte, zwei Heiligtümer des Poseidon mit dem für ihn seltenen Namen Genesios bzw. Genethlios fast nebeneinander angenommen werden müßten. Eine solche Möglichkeit möchte ich jedoch ausschließen.

Wie erklären sich aber am sinnvollsten die beiden leicht unterschiedlichen Namen? Man muß bedenken, daß Pausanias selbstverständlich seine Bücher nicht vor Ort verfaßt hat, sondern später mit Hilfe von Notizen. Die Information über Dine bekam er, als er in Arkadien war. Die Wasserquelle hat er mit ziemlicher Sicherheit nicht selbst gesehen, sonst hätte er sie in seinem Buch über die Argolis erwähnt. Die beiden Namen sind miteinander sehr verwandt, so daß eine Verwechslung leicht nachvollziebar ist, für die die Informationsquelle des Pausanias und nicht er selbst verantwortlich war. Da er diese Fehlinformation anscheinend nicht überprüft hat, hat er sie dann übernommen.

Der Kultaspekt des Genesios bzw. Genethlios zeigt den Charakter Poseidons als den des Schutzgottes von Familien oder Geschlechtern[92]. In dem Fall von Genesios könnte man noch einen Schritt weiter gehen und Poseidon als den Beschützer der Gegend um Genesion betrachten, da sich der Name dieser Ortschaft von der Epiklese Poseidons ableiten läßt. Obwohl Pausanias keine Siedlung erwähnt, kann man davon ausgehen, daß Genesion zumindest in römischer Zeit bewohnt war und sogar einen gewissen Lebensstandard hatte; hier sind Reste einer Thermenanlage ans Tageslicht gekommen[93].

Diese seltene Kultepiklese Poseidons tritt nur auf der Peloponnes auf. Unter der Variante Genethlios besaß Poseidon ein Heiligtum in Sparta (**La 10**). Einen Kult des Poseidon Genethlios bei Troizen, wie S. Wide ihn annahm[94], möchte ich ausschließen, zum einen weil der entsprechende Mythos bei Pausanias auf die Geburt des

---

[90] Bölte a.O. 1132f.

[91] Travels II 480f.; RE VII 1 (1910) 1133f. s.v. Genethlios (Jessen); Papachatzis, Pausanias IV 192 Anm. 4.; Phaklaris a.O. 197f. 211 mit Anm. 666.

[92] Jessen a.O. 1133.

[93] I. Papachristodoulou, ADelt 22, 1967, Chron., 179.

[94] S. Wide, De sacris troezeniorum, hermionensium, epidauriorum (1888) 12f.

Theseus Bezug nimmt[95], zum anderen weil sich ein solcher Kult bei Troizen in keiner Weise belegen läßt.

Über das Alter des Kultes und des damit zusammenhängenden Tempels läßt sich wenig aussagen. Die ausdrückliche Überlieferung des Pausanias, daß die Pferdeopfer an Poseidon vor seiner Zeit aufgehört hatten, bietet nur einen Hinweis darauf, daß der Kult schon in griechischer Zeit bestand. Auch über die Opferhandlung kommt man nicht weiter, denn ein solches Opfer ist keineswegs zeitgebunden[96].

Auf einer spätgeometrischen Scherbe der argivischen Keramikwerkstatt wird eine männliche Figur dargestellt, wie sie ein Pferd mit Zügeln ins Wasser führt. Am oberen Bildrand sind weitere vier männliche Gestalten mit erhobenen Händen erkennbar, die offensichtlich das Geschehen beobachten (*Pb. IV*)[97]. Sollte es sich um eine Darstellung des Pferdeopfers von Genesion handeln, liefert diese Scherbe ein Argument für die Existenz der poseidonischen Kultstätte bereits in spätgeometrischer Zeit.

Pferde sind häufig bei nicht-griechischen Völkern für Fluß- bzw. Meeresgottheiten typische Opfertiere[98]. P. Stengel sah in diesem Opfer ein aus dem Orient entlehntes Ritual[99]. M.P. Nilsson konnte allerdings mit guten Argumenten deutlich machen, daß dies nicht der Fall sein kann, da das Pferdeopfer nicht nur im Orient früh belegt ist[100]. Die Seltenheit eines solchen Opfers erklärte Nilsson durch seine Kostspieligkeit. Überliefert ist auch, daß Stiere ebenfalls im Meer ertränkt wurden, als ein Opfer an Poseidon[101].

Im Falle von Genesion müßte man bemerken, daß, obwohl die Süßwasserquelle Dine direkt im Meer lag, die Opfertiere in der Quelle ertränkt wurden. Dies ist ein Hinweis darauf, daß Poseidon hier stärker als der Gott des Süßwassers und der unterirdischen Wasserquellen, denn als der Meeresgott in Erscheinung trat. Den umgekehrten Fall haben wir im Erechtheion auf der Athener Akropolis: Hier befand sich ein tiefer Brunnen mit Meereswasser, der mit Poseidon in Verbindung gebracht wurde[102]. Dies braucht den Aspekt des Meeresgottes in Genesion nicht auszuschließen, da dieser durch die Lage des Tempels direkt am Meer unterstützt wird.

3.8. Hermione. Tempel des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 2, 34, 9-10

---

[95] Paus. 2, 32, 9.

[96] Solche Opfer überliefert sowohl Homer (*Il.* 21, 132) in archaischer Zeit als auch Cassius Dio (48, 48) im 2. Jh. n.Chr. Diese Opferhandlung scheint keineswegs ein zeitgebundenes Phänomen gewesen zu sein. W. Burkert, in: Les Panthéons 50f. sieht trotzdem hinter diesem Opfer mykenische Traditionen. s. auch Kap. III 3.4.

[97] S. Langdon, AJA 93, 1989, 198.

[98] Frazer, Pausanias IV 197f.; L. Bodson, ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne (1978) 151 mit Anm. 219.

[99] P. Stengel, Philologus 39, 1880, 182ff.

[100] Griechische Feste 71f. bes 72 Anm. 1.

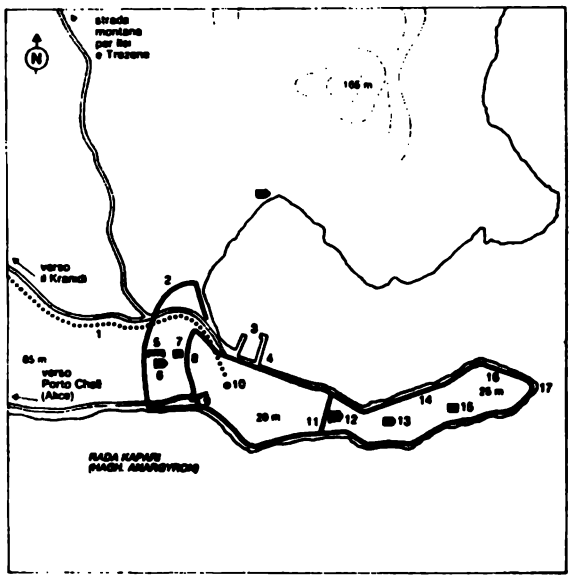
[101] Athen. 4, 261D. E; *Suid.* s.v. περίψημα.

[102] Paus. 1, 26, 5.

Inschriften: IG IV 716

Archäologische Belege: Fundamente eines Peripteraltempels

Abb. 5



Hermione liegt in der südlichen Argolis auf einer Halbinsel, die heute den Namen Bisti trägt. Sie ist zusammen mit Halieis die wichtigste Stadt der Hermionis (*Abb. 3*). Bevor Pausanias auf die Stadt Hermione zu sprechen kommt, beschreibt er den östlichen Teil der Halbinsel von Bisti. Hier soll nach den Angaben des Pausanias einst die alte Stadt der Hermioneer gelegen haben[103]. In diesem relativ engen Gebiet sah er insgesamt sechs Kultstätten, eine von ihm nicht näher definierte Anzahl an Periboloi der Demeter und ein Stadion (*Abb. 5*). Das erste Heiligtum, das er notiert, ist das des Poseidon, es folgen zwei Tempel der Athena, einer des Helios, einer der Chariten und schließlich ein Tempel des Sarapis und der Isis[104].

Die auffallendste Tempelruine, die das Gebiet durch ihre hervorragende Lage beherrscht, sind die Fudamente eines Tempels, die sich im östlichen Teil dieser Halbinsel befinden. W.M. Leake registrierte 1846 die Ruine und brachte sie mit dem von Pausanias erwähnten Poseidontempel in Verbindung[105]. E. Curtius sah ebenfalls den Tempel und bezeichnete ihn als Hekatompedos[106]. 1909 führte A. Philadelpheus von der griechischen Archäologischen Gesellschaft zu Athen eine Grabung durch und machte die unglaubwürdige Angabe, daß er 33 × 29 m groß sei[107]. Bis 1950 gab es keine weitere Untersuchung der Tempelruine, als M.H. Jameson den Tempel wie Leake mit dem Poseidontempel identifizierte[108]. Zuletzt wurde der Tempel vorwiegend im Hinblick auf seine Architektur von M.H. McAllister ausführlich untersucht[109].

---

[103] Paus. 2, 34, 10.

[104] Paus. 2, 34, 9-10: Μετὰ ταύτην αἰγιαλός τε παρήκει τῆς ἠπείρου μηνοειδὴς καὶ ἀκτὴ μετὰ τὸν αἰγιαλὸν ἐπὶ Ποσείδιον, ἐκ θαλάσσης μὲν ἀρχομένη τῆς πρὸς ἀνατολάς, προήκουσα δὲ ὡς ἐπὶ τὴν ἑσπέραν, ἔχει δὲ καὶ λιμένας ἐν αὐτῇ. Μῆκος μὲν δὴ τῆς ἀκτῆς ἐστιν ἑπτά που στάδια. Πλάτος δὲ ᾗ πλατυτάτη σταδίων τριῶν οὐ πλέον. Ἐνταῦθα ἡ προτέρα πόλις τοῖς Ἑρμιονεῦσιν ἦν. Ἔστι δέ σφισι καὶ νὺν ἔτι ἱερὰ αὐτόθι, Ποσειδῶνος μὲν ἐπὶ τῆς ἀκτῆς τῇ ἀρχῇ, προελθοῦσι δὲ ἀπὸ θαλάσσης ἐς τὰ μετέωρα ναὸς Ἀθηνᾶς, παρὰ δὲ αὐτῷ σταδίου θεμέλια.

[105] Peloponnesiaca 281.

[106] Peloponnesos II 457f.

[107] A. Philadelpheus, Prakt 1909, 172ff. bes. 176.

[108] M.H. McAllister, Hesperia 38, 1969, 171 Anm. 9. Der Beitrag von Jameson ist nicht publiziert worden.

[109] ebenda 169ff.

Der Bau ist ein imposanter Peripteraltempel, von dem sich jedoch nur die Fundamente fast vollständig erhalten haben. Von der aufgehenden Architektur konnte Philadelpheus zwei Säulentrommeln, die in der Mauer nordöstlich der Fundamente wiederverwendet wurden, dem Tempel anhand ihrer Größe zuweisen. Weitere Säulentrommeln konnte er im damaligen Dorf Kastri – heute Hermione – finden[110]. Aus dem Aufsatz von McAlister geht hervor, daß sie diese Säulentrommeln nicht ausfindig machen konnte, so daß ihre Zugehörigkeit zum Tempel fraglich bleibt.

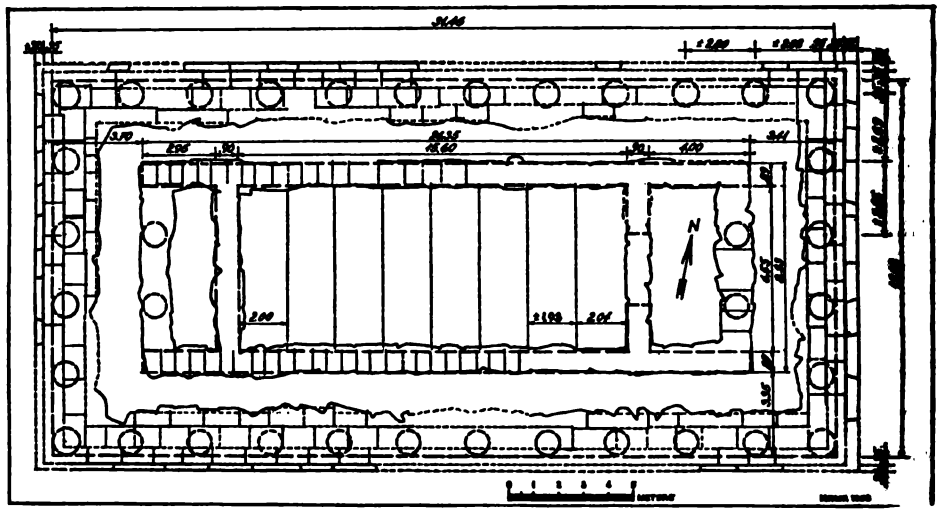


Abb. 6

Die Rekonstruktion zeigt einen Peripteralbau (16,25 × 32,98 m) mit 6 × 12 Säulen dorischer Ordnung (*Abb. 6*); dasselbe Maß von 6 × 12 Säulen weisen auch der alte Athenatempel auf der Athener Akropolis und der Aphaiatempel auf Ägina auf. In dem Fall des hermionischen Tempels ist das Fundament zugleich die Euthynterie des Baues[111]. Die Krepis fehlt zwar völlig, McAllister konnte aber nahelegen, daß es sich um eine zweistufige Krepis gehandelt hat[112]. Erstaunlich gut haben sich auch die Fundamente der Cella erhalten, so daß ihre Rekonstruktion als gesichert gelten kann. Die Cella stellt einen Doppelantenbau mit jeweils zwei Säulen in antis im Pronaos und Opisthodom dar. Die Innenbreite der Cella von 6,5 m ist fast identisch mit der der Cella des Aphaiatempels (6,458 m), so daß die Rekonstruktion einer dreischiffigen Cella, gegliedert durch zwei Säulenreihen, plausibel erscheint[113]. Reste einer Rampe, die zum Tempel hinaufführte, sowie des dazugehörigen Altars sind nicht festgestellt worden.

Durch bautechnische Beobachtungen und vor allem wegen der polygonalen Bauart des Fundaments konnte McAllister den Tempel in die spätarchaische Zeit datie-

---

[110] Philadelpheus a.O. 174.

[111] McAllister a.O. 174. D. Musti und M. Torelli (Guida, Pausanias II 330) ignorieren den Aufsatz von McAllister und sprechen von einem Tempel mit 6 × 13 Säulen, den sie in das 4. Jh. datieren.

[112] McAllister a.O. 181 mit Abb. 5.

[113] ebenda 182.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

ren[114]. Hinzu kommt die Parallelität zum Aphaiatempel, der zwar insgesamt kleiner proportioniert ist, aber ebenfalls 6 × 12 Säulen aufweist und eine fast identische Cellabreite hat. Die eher langgestreckten Dimensionen des hermionischen Tempels im Vergleich zum Aphaiatemepel (Hermione: 16,25 × 32,98 m; Ägina: 13,77 × 28,815 m) deuten auf eine etwas frühere Datierung vielleicht zwischen 510 und 500 v.Chr. McAllister setzt den Bau zwischen dem Athenatempel II in Delphi und dem Aphaiatempel an[115]. N. Papachatzis datiert den Tempel, ohne seine Datierung zu begründen, in die frühklassische Zeit[116]. Die bereits angesprochenen bautechnischen Beobachtungen sprechen eindeutig gegen eine solche Datierung.

In byzantinischer Zeit wurde der gesamte Tempel zu einer Kirche umgebaut. Der Eingang der Kirche nahm den Bereich des Opisthodom ein, die Apsis lag an der Stelle des Pronaos. Von der aufgehenden Architektur werden einige Teile sowohl von Philadelpheus als auch von McAllister erwähnt; es wurde jedoch nicht näher auf sie eingegangen[117]. In späterer Zeit wurde das Baumaterial der Kirche wie des Tempels abtransportiert. Die Datierung des christlichen Baues ist nicht sicher.

Die ersten modernen Periegeten, die den Tempel sahen, wie Leake oder Curtius, identifizierten ihn mit dem Poseidontempel[118]. Philadelpheus, der als erster den Tempel archäologisch untersucht hat, äußerte Zweifel an dieser Identifizierung und brachte schließlich den Bau mit dem Athenatempel in Verbindung, den Pausanias nach dem Poseidontempel erwähnt[119]. Jameson und McAllister kehrten zur alten Identifizierung zurück und argumentierten für den Poseidontempel[120]. N. Pharaklas wollte dagegen den Tempel mit dem Athenatempel identifizieren und meinte, daß für das Stadion, das Pausanias in der Nähe des Athenatempels gesehen hat, genug Platz vorhanden wäre[121]. Jameson bestreitet diese Behauptung[122], so daß dieses Argument außer acht gelassen werden muß. Papachatzis ließ die Frage einer genauen Identifizierung offen und hielt beide Hypothesen für möglich[123].

Grund dieser unterschiedlichen Auffassungen sind die knappen und zweideutigen Angaben des Pausanias. Der Perieget gibt eine ungefähre Lokalisierung des Tempels in der Nähe des Strandes (= ἐπὶ τῆς ἀκτῆς τῇ ἀρχῇ). Das ist allerdings die zweite Angabe, die er macht, und sie ist diejenige, die die Archäologen zu den unterschiedlichen Auffassungen geführt hat. Kurz davor beschreibt Pausanias zuerst eine halbmondförmige Küstenlinie, von der Form her wahrscheinlich die nördliche, und dann eine, die im Osten anfängt und nach Westen verläuft und an deren Ende der Poseidontempel steht[124]. Wenn man beide Informationen miteinander kombiniert, kann

---

[114] ebenda 179f.

[115] ebenda 180 mit Anm. 21.

[116] Papachatzis, Pausanias II 272 Anm. 1. 2.

[117] Philadelpheus a.O. 177; McAllister a.O. 179.

[118] Peloponnesiaca 281; Peloponnesos II 457f.

[119] A. Philadelpheus, Prakt 1909, 178f.

[120] M.H. McAllister, Hesperia 38, 1969, 184.

[121] N. Pharaklas, Ἑρμιονίς – Ἁλιάς (1973) 36.

[122] McAllister a.O.

[123] Papachatzis, Pausanias II 272 Anm. 1.

[124] Paus. 2, 34, 9.

festgestellt werden, daß der Poseidontempel nicht am Ende der Halbinsel stand, sondern weiter westlich und nah am Strand, wobei nicht klar ist, wie die Aussage des Pausanias, der Tempel liege »am Anfang des Strandes« zu interpretieren ist: Die aufgefundenen Tempelfundamente liegen ca. 300 m vom östlichsten Punkt der Halbinsel Bisti, und ob diese Entfernung der Angabe des Pausanias entspricht, läßt sich m.E. nicht beantworten. Ein weiteres Argument für die Identifizierung der Tempelfundamente mit dem Tempel von Poseidon ist die Tatsache, daß Pausanias ihn dreimal als topographischen Anhaltspunkt benutzt; für einen kleinen Tempel ganz am Ende der Halbinsel, wie Pharaklas vorschlägt, läßt sich so etwas schwer nachvollziehen. Am wahrscheinlichsten erscheint, daß Pausanias für seine topographischen Beobachtungen den markantesten Punkt auf der Halbinsel gesucht hat, und das ist zweifelsohne der angesprochene Tempel. Eine Identifizierung des Baus mit dem Poseidon- bzw. dem Athenatempel kann mit absoluter Sicherheit nicht bewiesen werden, dazu fehlen eindeutige archäologische Anhaltspunkte, die die eine oder andere Möglichkeit nachweisen. Ich halte jedoch aus den oben angeführten Gründen diesen Tempel eher für den Poseidontempel[125].

Jameson hat in einem Anhang zu dem Aufsatz von McAllister versucht, die historischen Hintergründe vor allem bezüglich der Finanzierung des Baus zu erklären[126], da Hermione kaum die Mittel gehabt hätte, um einen solchen Tempel zu errichten. Er stieß auf ein Ereignis, das zeitlich zum Baudatum des Tempels hervorragend paßt. 524 v.Chr. haben von Polykrates vertriebene Samier die Insel Hydra von den Hermioneern für 100 Talente gekauft; die Insel wurde dann den Troizeniern zur Aufsicht übergeben[127]. Mit diesem Geld, vermutet Jameson, konnte die Stadt Hermione einen solchen Tempel bauen. Diese Vermutung, obwohl sie besonders verlockend klingt, läßt sich jedoch trotz der deutlichen zeitlichen Verbindung keineswegs beweisen.

Der Kultaspekt Poseidons ist nicht bekannt, da seine Epiklese nicht überliefert ist. In der einzigen Inschrift, die den wichtigen Poseidonkult belegt, wird der Beiname Poseidons ebenfalls nicht erwähnt[128]. Es handelt sich um ein Ehrendekret aus dem 3. Jh. n.Chr. Die Kinder des Priesters des »Gottes Poseidon« ehren ihren Vater Aurelios Charixenos, den Sohn des Aurelios Charixenos des Keladas. Eine Münze severischer Zeit gibt auf der Rückseite aller Wahrscheinlichkeit nach die Bronzestatue des Poseidon wieder, die Pausanias in der Nähe des heiligen Bezirks der Artemis Iphigeneia gesehen hat, und hat somit mit dem Poseidontempel wenig zu tun.

Der Poseidonkult hatte in Hermione mit Sicherheit eine große Bedeutung; diese Ansicht wird von der Münze, der Inschrift und nicht zuletzt von dem großen Tempel auf der Halbinsel von Bisti unterstützt. Vielleicht stellte Poseidon sogar die poliadi-

---

[125] M.H. Jameson – C.N. Runnels – T.H. van Andel, A Greek Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day (1994) 588ff, zeigten, daß der Athenatempel aller Wahrscheinlichkeit nach in der Nähe der heutigen Kirche des Agios Nikolaos gelegen haben muß, wo auch genug Platz für ein Stadion vorhanden ist. Sie identifizierten dementsprechend den großen Tempel mit dem Tempel des Poseidon.

[126] M.H. Jameson, in: McAllister a.O. 184f.

[127] Hdt. 3, 58-59.

[128] IG IV 716. Zur Prosopographie s. S. Zoumbaki, Αρχαιογνωσία 9, 1995/96 [1998], 131ff.

sche Gottheit der Stadt dar. Es sollte auch in Betracht gezogen werden, daß Hermione eine der sieben Städte der Amphiktyonie von Kalaureia war[129].

3.9. Hermione. Statue des Poseidon

Epiklese: ?
Lit. Quellen: Paus. 2, 35, 1
Archäologische Belege: Münze severischer Zeit

In der Stadt Hermione sah Pausanias, nachdem er den Tempel der Demeter Thermasia besucht hatte, das Heiligtum des Dionysos Melanaigis[130]. Die Feste zu Ehren des Gottes beinhalteten musikalische Agone, Schwimm- und Schiffahrtswettkämpfe. Direkt danach besuchte er das Heiligtum der Artemis Iphigeneia. Nah bei diesem Heiligtum sah er dann eine Bronzestatue des Poseidon[131]; der Gott war stehend mit dem einen Fuß auf einem Delphin dargestellt[132].

Für die Lokalisierung des Heiligtums der Artemis Iphigeneia gibt es zwar keine direkten topographischen Anhaltspunkte, man kann jedoch über den Tempel des Dionysos Melanaigis die Lage des Artemisheiligtums vermuten. Für die Austragung der Schiffahrtswettkämpfe ist der südliche Hafen der Stadt, der tiefer als der nördliche ist, am geeignetsten. Hier also sollte man – wie dies bereits N. Pharaklas tat[133] – den Dionysostempel lokalisieren. An dieser Stelle beobachtete E. Curtius die halb im Meer liegenden Reste eines Theaters oder Odeions[134]. Dies paßt zu Dionysos, zu dessen Ehren auch musische Agone gefeiert wurden. Hier sahen H. und M. Jameson die Reste eines tempelartigen Gebäudes, das teilweise noch im Meer lag[135]. Vielleicht handelt es sich um den Tempel des Dionysos Melanaigis. In der Nähe des Dionysostempels muß man das Heiligtum der Artemis Iphigeneia und die damit verbundene Bronzestatue des Poseidon suchen. Eine genauere Lokalisierung ist nicht möglich.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird die Poseidonstatue auf einer severischen Münze Hermiones dargestellt[136]. Auf der Vorderseite befindet sich das Porträt der Julia Domna. Auf der Rückseite wird Poseidon stehend mit einem Dreizack in der Hand dargestellt. Sein Fuß steht wie bei der von Pausanias beschriebenen Statue auf einem Delphin.

Da Pausanias die Epiklese Poseidons nicht überliefert, ist es nicht möglich, mit Sicherheit seinen genauen Charakter zu deuten. Allerdings spricht sowohl der

---

[129] Amphiktyonie und Symmachie 14ff. s. Kap. III 9.2.2.

[130] Paus. 2, 35, 1.

[131] D. Musti und M. Torelli (Guida, Pausanias II 330) machen aus Poseidon einen Paredros der Artemis Iphigeneia.

[132] Paus. 2, 35, 1: Πλησίον δὲ αὐτοῦ Διονύσου ναὸς Μελαναίγιδος· τούτῳ μουσικῆς ἀγῶνα κατὰ ἔτος ἕκαστον ἄγουσι, καὶ ἁμίλλης κολύμβου καὶ πλοίων τιθέασιν ἆθλα· καὶ Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Ἰφιγενείας ἐστὶν ἱερὸν καὶ Ποσειδῶν χαλκοῦς τὸν ἕτερον πόδα ἔχων ἐπὶ δελφῖνος.

[133] N. Pharaklas, Ἑρμιονίς – Ἁλιάς (1973) Anhang 4. 5.

[134] Peloponnesos II 458.

[135] Der Beitrag von H. und M. Jameson ist nicht publiziert, ihre Beobachtungen werden jedoch von Pharaklas a.O. 37 zitiert.

[136] Numismatic Commentary 50.

Google Original from

wahrscheinliche Aufstellungsort der Bronzestatue in der Nähe des Meeres als auch die Darstellungsweise des Gottes auf der severischen Münze für den Aspekt des Meeresgottes.

3.10. Kalaureia. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: Kalaureates (?)

Lit. Quellen: Paus. 2, 33, 2

Inschriften: IG IV 840-43, 845

Archäologische Belege: a) Architektur: Tempel, vier Säulenhallen, Propylon b) Zahlreiche Funde

Die Insel Kalaureia, das heutige Poros, liegt direkt vor der Ostküste der Landschaft Argolis im saronischen Golf (*Abb. 3*). Das berühmte Poseidonheiligtum, wohl auch die wichtigste Kultstätte auf der Insel, befindet sich 4 km nordöstlich der gleichnamigen Hauptstadt der Insel zwischen den beiden höchsten Gipfeln von Poros, Vigla und Agios Nikolaos, ungefähr 190 m über dem Meeresspiegel. Das Heiligtum liegt fast in der Mitte der Insel. Es wurde 1894 von den schwedischen Archäologen S. Wide und L. Kjellberg ausgegraben[137]; seine Lage war allerdings seit 1765 bekannt[138].

Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia gehörte zu den bedeutendsten asylbietenden Heiligtümern der Antike[139]. Hier suchte der berühmte Redner Demosthenes Zuflucht und beging später Selbstmord[140]. Nach A. Gadolou gehörte das Heiligtum zu den wichtigsten Kultstätten der gesamten Argolis und stelle einen religiösen Gegenpol zum westargolischen Heraion dar[141].

Das Poseidion weist eine relativ lange Geschichte auf. Die mykenischen Funde aus dem Bereich des Heiligtums stehen allerdings nicht, wie die Ausgräber vermuteten, in Verbindung zum heiligen Bezirk, und wurden zu Recht Bestattungen zugewiesen[142]. Die ersten Funde, die eine Tätigkeit im Zusammenhang mit einem Kult belegen, stammen aus spätgeometrischer Zeit[143]. Als Blütezeit des Heiligtums erweist sich das ausgehende 6. sowie das 5. und 4. Jh.; aus dieser Zeit stammt die gesamte Architektur im Bereich des heiligen Bezirks. Im 1. Jh. v.Chr. wird das Heiligtum von kilikischen Seeräubern geplündert und anschließend zerstört; dieselben sind unter anderem auch für die Zerstörung der Poseidonheiligtümer am Isthmos (**Ko 8**) und auf dem Kap Tainaron (**La 14**) verantwortlich[144]. Es scheint, daß das Heiligtum in der Kaiserzeit weiter bestand, allerdings sind nur vereinzelte Münzen und Inschriften aus

---

[137] Kalaureia.

[138] R. Chandler, Travels in Greece (1765) 211ff.

[139] U. Sinn, in: Greek Sanctuaries 88ff.; R.W.M. Schumacher, in: ebenda 62ff. bes. 71, 74ff.

[140] Strab. 8, 6, 14; Plut. *Demosth.* 29.

[141] A. Gadolou, in: Peloponnesian Sanctuaries 40.

[142] Die mykenischen Funde wurden ursprünglich von den Ausgräbern mit dem Heiligtum in Verbindung gebracht, vgl. Kalaureia 297ff. G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) 45, schrieb diese Funde Gräbern der mykenischen Epoche zu. B. Bergquist, The Archaic Greek Temenos (1967) 35 und N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972) 20 nehmen – ohne allerdings dafür Argumente zu präsentieren – einen mykenischen Kult an.

[143] Kalaureia 396ff. 311, 317.

[144] Plut. *Pomp.* 24, 5.

dieser Zeit gefunden worden[145]. Strabo und Pausanias, die von dem Heiligtum kurz berichten, sind selbst nie auf der Insel gewesen[146].

In der Neuzeit diente das Heiligtum den Bewohnern von Poros und den benachbarten Inseln als Steinbruch, so daß heute nur geringfügige Reste erhalten sind, zumal die Plünderung des Baumaterials auch nach den Ausgrabungen weiterging. Das Temenos umfaßt den ursprünglichen heiligen Bezirk – mit Tempel, Altar und Umfassungsmauer mit einem Propylon –, vier Säulenhallen und ein monumentales Torhaus (*Abb. 7*).

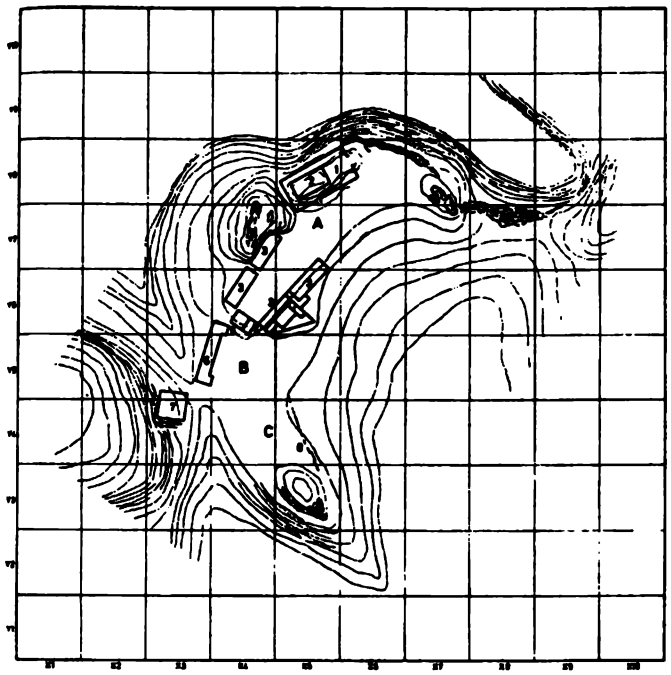


Abb. 7

3.10.1. Ursprünglicher Tempelbezirk

Vom Tempelbau des Heiligtums ist sehr wenig erhalten, lediglich die Fundamentbettungen der Peristasis (*Abb. 8*) und vereinzelte Bauglieder der aufgehenden Architektur[147]. Der Tempel hatte eine 14,40 m breite und 27,50 m lange Peristasis mit 6 × 12 Säulen. Die Fundamente der Cella haben sich ebenfalls nicht erhalten, und es gab auch keine Einbettungen für sie, so daß G. Welter annehmen konnte, die Wände der Cella seien aus Lehmziegeln über einem steinernen Mauersockel errichtet gewesen[148]. Vom Aufbau des Tempels blieb nur ein kleines dorisches Kapitell aus Trachyt von der Ausbeutung des Baumaterials verschont. Wegen seiner Größe gehört es zu einer der oberen Säulenreihen, die vermutlich die Cella in drei Schiffe einteilten[149]. Ein marmornes Sima- und ein kleines Geisonfragment, die nach den Ausgräbern dem Tempel zugehört haben sollten, wurden von C. Weickert einem viel kleineren Bau zugewiesen, dessen genaue Lage innerhalb der Kultstätte nicht mehr festellbar ist[150]. Es wurden auch zwei Firstakrotere gefunden, die in der schwarz- bzw. rotfigurigen

---

[145] Kalaureia 295f. 325f.

[146] Strab. 8, 6, 14; Paus. 2, 33, 2. Weder Strabo noch Pausanias geben eine Beschreibung des Heiligtums, was anhand der Bedeutung des Heiligtums, die beiden Autoren wohl bewußt war, zu der Annahme führt, daß sie das Heiligtum nie besucht haben.

[147] Kalaureia 268ff.; Welter a.O. 43ff. N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972) 26f.

[148] Welter a.O. 43.

[149] ebenda 43f. Taf. 32a. 34a.

[150] Kalaureia 272f. Abb. 3. 4.; C. Weickert, Typen der archaischen Architektur in Griechenland und Kleinasien (1929) 149.

Maltechnik dekoriert waren[151]. Wide und Kjellberg datierten den Tempel anhand des Kapitells, der Firstakrotere und der Z-förmigen Klammern an Porosblöcken in das letzte Viertel des 6. Jhs. Letztere konnte Welter bei einer erneuten Untersuchung des Poseidonheiligtums nicht mehr finden. N. Winter stellte bei ihrer Untersuchung fest, daß das frühe Akroter nicht in das letzte Viertel des 6. Jhs., sondern um 540 v.Chr. zu datieren sei[152]. Somit muß auch der Poseidontempel ein wenig früher datiert werden. Das zweite Akroter stammt nach Winter von einem Dach, das um 490 v.Chr. die ältere Dachkonstruktion ersetzt hat[153].

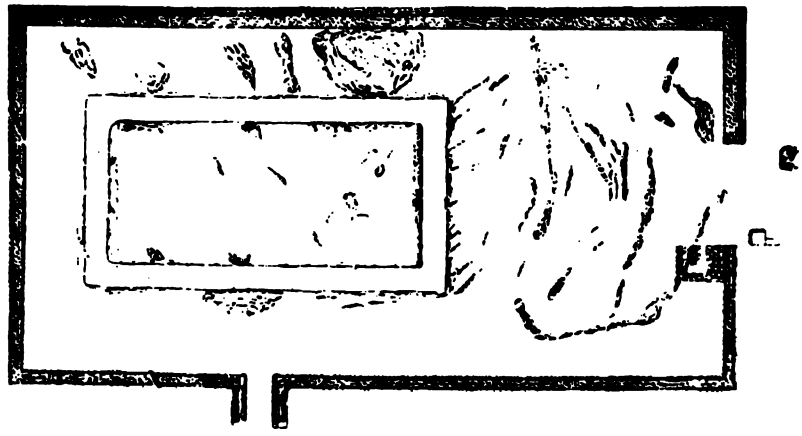


Abb. 8

Der Tempelbau wird von einer Bezirksmauer mit einer Breite von 26,05 m und einer Länge von 52,95 m umgeben[154]. Eine 7,60 m breite Lücke an der Ostseite der Mauer direkt auf der Verlängerung der Mittelachse des Tempels (*Abb. 8*) wurde von den Ausgräbern mit einem Propylon in Verbindung gebracht[155]. B. Bergquist rekonstruierte an dieser Stelle dagegen mit überzeugenden Argumenten den Altar, der entweder sehr nah an der Ostmauer lag oder sogar direkt an die Mauer angrenzte[156]. An der Südseite der Bezirksmauer befindet sich ein Propylon (B: 2,35 m), nach Bergquist der alleinige Eingang in das Heiligtum. Ein achtkantiger 2,32 m hoher Pfeiler aus Trachyt gehört aller Wahrscheinlichkeit nach zu diesem Propylon. Durch die polygonale Bautechnik der Umfassungsmauer wird sie in die zweite Hälfte des 6. Jhs. datiert. Es ist anzunehmen, daß sie gleichzeitig mit dem Tempel errichtet wurde. Die nordöstliche Orientierung des Tempels kann man auf die topographischen Gegebenheiten des Gebietes zurückführen[157]. Es wurden keinerlei Reste festgestellt, die eindeutig auf einen Vorgängerbau hinweisen könnten, obwohl die Funde aus dem ausgehenden 8. und dem 7. Jh. dafür sprechen, daß ein Kult schon in spätgeometrischer und früharchaischer Zeit bestand. Es ist zwar keineswegs zwingend, aber

---

[151] Kalaureia 272. Abb. 4. 5.

[152] N. Winter, Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period (1993) 181f.

[153] ebenda 183.

[154] Kalaureia 268ff.; G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) 44; Pharaklas a.O. 27.

[155] Kalaureia 270; Welter a.O. 44.

[156] B. Bergquist, The Archaic Greek Temenos (1967) 35; G.P. Lavas, Altgriechisches Temenos: Baukörper und Raumbildung (1974) 77, schloß sich der Meinung von Bergquist an.

[157] Welter a.O. 43.

man könnte eine bescheidene Holz- und Lehmziegelkonstruktion vermuten, die vielleicht auf einem niedrigen Steinsockel stand[158].

3.10.2. Die Säulenhallen und das Torgebäude

3.10.2.1. Stoa I

Für die Errichtung weiterer Gebäude war der Tempelbezirk des 6. Jhs. viel zu klein, so daß die Erweiterung des Heiligtums, die im ausgehenden 5. und im 4. Jh. vorgenommen wurde, außerhalb der Bezirksmauer erfolgen mußte, obwohl diese dann weiterhin bestand (*Abb. 7*)[159]. Südwestlich des Tempels entstand die erste Säulenhalle des Heiligtums[160]. Von den Außenwänden der Halle waren die Fundamente und ein 80 cm hoher Wandsockel aus blauem Kalkstein erhalten. Der obere Teil der Wände bestand wohl aus Lehmziegeln. Die Stoa besaß zwei Säulenreihen, eine Innen- und eine Frontreihe. Die innere Säulenstellung hatte vier ionische Säulen, von denen sich die Basen aus Trachyt erhalten haben. Von der dorischen Säulenstellung an der Front der Halle waren der Stylobat aus Trachyt (L: 30,20 m), die untere Trommel einer der Säulen (D: 74 cm), ein Kapitell und ein Geisonfragment erhalten, das Welter nicht mehr finden konnte. Die Mutuli an diesem Geisonfragment waren 39 cm und die Viae 10,50 cm breit. Mit diesen Informationen kann man die Breite sowohl der Triglyphen als auch der Metopen errechnen; so kommt man auf eine Breite von 39 cm für die Triglyphen (1 Mutulus = 1 Triglyphe) und eine Breite von 60 cm für die Metopen (1 Mutulus + 2 Viae = 1 Metope). Durch die Breite der Triglyphen und der Metopen kann man das Säulenjoch der Säulen an der Front bestimmen: 3 Triglyphen (2 Triglyphen + 2 × 1/2 Triglyphe) + 3 Metopen = Säulenjoch: 1,17 m + 1,80 m = 2,97 m. Die Außensäulenstellung wurde unterschiedlich rekonstruiert: Wide schlug 16 Säulen vor, Welter nur neun. Mit einem Säulenjoch von 2,97 m und einer Stylobatbreite von 30,20 m muß die Front der Stoa I mit neun Säulen rekonstruiert werden (*Abb. 9a*). Die Halle wurde anhand eines dorischen Kapitells aus der Säulenreihe der Front in das letzte Viertel des 5. Jhs. datiert[161].

3.10.2.2. Stoa II

Fast direkt neben der Stoa I befindet sich die zweite Halle des Heiligtums[162]. Der 3,38 m breite Abstand zwischen den beiden Hallen war ursprünglich offen und wurde in einer späteren Zeit mit Porosplatten zugestellt. Erhalten ist von dieser Halle nur sehr wenig: lediglich die Rückwand bis auf die Südwestecke, ein Teil der Südwestwand und die Nordwestecke. Die Stoa II hatte ebenfalls zwei Säulenstellungen, eine innere ionische und eine dorische an der Front. Erhalten sind aber nur zwei Basen der inneren Säulenstellung. Aus einem Säulenjoch von 5,05 m geht eindeutig hervor,

---

[158] H. Drerup, Griechische Baukunst in geometrischer Zeit (1969) 87ff.

[159] U. Sinn, Einführung in die Klassische Archäologie (2000) 182 sieht in dem »ständig wandelnden Zustrom an schutzsuchenden Flüchtlingen« einen der Hauptgründe für die Errichtung der kalaureatischen Säulenhallen. Solche Baumaßnahmen, die eindeutig der Unterbringung von Asylsuchenden dienen sollten, sind jedoch bisher nicht direkt überliefert.

[160] Kalaureia 274ff.; Welter a.O. 45ff.

[161] J.J. Coulton, The Architectural Development of the Greek Stoa (1976) 242.

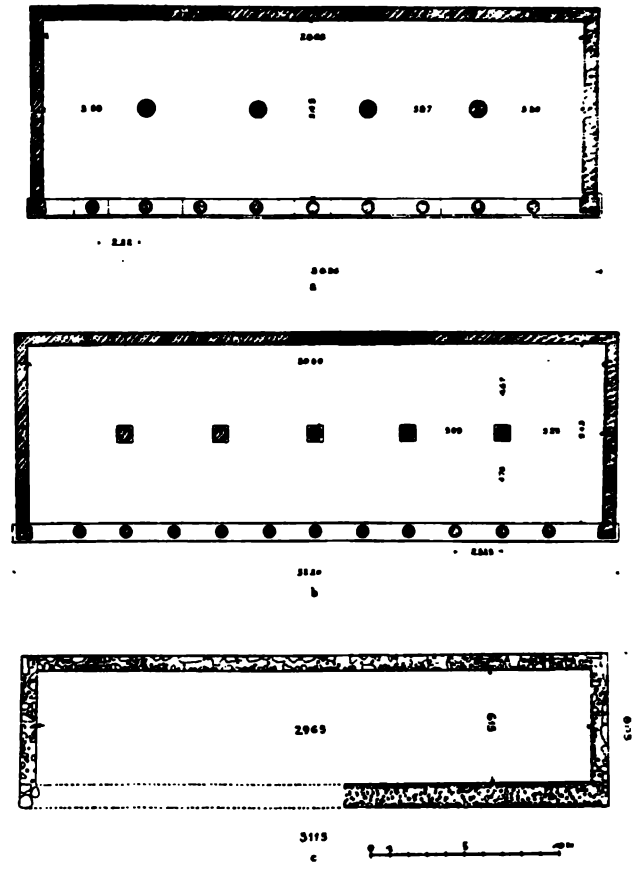
[162] Kalaureia 281; Welter a.O. 47f.

Original from

daß die innere Säulenstellung der Stoa II nicht vier wie die Stoa I, sondern fünf Säulen besessen hat. Zweischiffige Säulenhallen haben im Normalfall in der inneren Säulenstellung ein doppelt so breites Säulenjoch wie bei der Säulenreihe an der Front. Somit ergibt sich ein Säulenjoch für die Frontsäulen von 2,525 m. Mit einer Stylobatbreite von 30,50 m und einem Säulenjoch von 2,525 m lassen sich an der Front elf Säulen rekonstruieren, wie schon Welter vermutet hat (*Abb. 9b*). Die Ausgräber hatten hinsichtlich dieser Frage auf eine genaue Rekonstruktion verzichtet, sie machten auch keinen Datierungsvorschlag. Welter datierte die Halle anhand der Bautechnik ins 4. Jh.[163]. J.J. Coulton hat sich mit Vorsicht dieser Meinung angeschlossen[164].

Abb. 9

3.10.2.3. Stoa III



Direkt gegenüber von Stoa I liegt die Stoa III, die einen ähnlichen Grundriß wie die zwei besprochenen Säulenhallen aufweist[165]. Die Fundamente der Stoa III sind fast vollständig erhalten, mit der einzigen Ausnahme des südöstlichen Teiles der Rückwand. Die innere Säulenstellung bestand aus fünf ionischen Säulen, von denen sich eine Basis und ein Kapitell erhalten haben. Wie Wide und Welter feststellten, weist das ionische Kapitell große Ähnlichkeit mit denen des Philippeions von Olympia auf. Von der dorischen Frontsäulenstellung hat sich der Stylobat und ein Echinusfragment von einem der Kapitelle erhalten. Anhand des Jochs der inneren Säulenreihe von 5,5 m und der Länge des Stylobats von 32,80 m rekonstruierte Welter für diese Säulenstellung elf Säulen (*Abb. 9b*). Die Form des ionischen Kapitells aus der inneren Säulenstellung bietet einen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung der Halle gleichzeitig oder kurz nach dem Philippeion in Olympia (338 v.Chr.)[166]. Unterhalb dieser Halle kam ein Mauerzug ans Tageslicht, welcher in derselben Zeit wie die Bezirksmauer des Tempels entstanden ist[167]. Die Funktion

---

[163] Welter a.O. 27.

[164] Coulton a.O. 242.

[165] Kalaureia 277ff.; Welter a.O. 48f.

[166] Coulton a.O. 243.

[167] Kalaureia 279f.

dieser Mauer ist unklar. Die Ansicht von Welter, diese Mauer sei erst nach der Erbauung der direkt danebenliegenden Stoa IV als Stützmauer des erweiterten heiligen Bezirks errichtet worden[168], kann nicht zutreffen, da ein Teil derselben Mauer auch unterhalb der nordöstlichen Raumeinheit des sog. Bouleuterions entdeckt wurde, das eindeutig außerhalb des erweiterten heiligen Bezirks liegt (*Abb. 7*).

3.10.2.4. Stoa IV

Das letzte Hallengebäude im Bereich des Heiligtums besteht aus einer einschiffigen Halle, die nach Nordwesten hin geöffnet ist, einer Anzahl von Räumlichkeiten und einem Hof direkt hinter der Halle[169]. Der gesamte Komplex weist eine trapezoide Form auf (*Abb. 7*). Von der Stoa sind die Fundamente aller drei Wände sowie der westliche Teil der Stylobatfundamente erhalten geblieben. Es handelt sich eindeutig um eine einschiffige Säulenhalle, von der sich allerdings kein einziges Bauglied der aufgehenden Architektur erhalten hat, so daß eine Rekonstruktion der Säulenstellung nicht möglich ist (*Abb. 9c*). Man kann jedoch annehmen, daß die Säulen wie bei den anderen Stoai dorisch waren. Aus den Publikationen und den bisher veröffentlichten Plänen ist nicht eindeutig zu entnehmen, ob und wie der Komplex von Räumen mit der vorgelagerten Halle verbunden war. Man muß jedoch vermuten, daß die Räume nur über die Stoa zu betreten waren, weil die nördliche Seite schwer zugänglich war, die südliche eine Art Umfassungsmauer des heiligen Bezirks darstellt und die Rückwand des Raumkomplexes und zugleich des Hofs direkt an das steil abfallende Gelände anschließt. Bei den Räumen handelt es sich um zwei größere Zimmer, die Türöffnungen zum Hof hin aufweisen, und zwei kleinere, die an allen Seiten geschlossen sind. Diese Beobachtung läßt vermuten, daß zumindest die Räume hinter der Halle zweigeschossig waren[170] und die kleinen Räume nur über das Obergeschoß zugänglich waren. Die Bestimmung dieser Räume und der damit verbundenen einschiffigen Halle ist unklar. Handelt es sich vielleicht um das Amphipoleion der Kultstätte? Die Stoa IV wird wie die danebenliegende Stoa III in die zweite Hälfte des 4. Jhs. datiert.

3.10.2.5. Torgebäude

Den Eingang zum Heiligtum des Poseidon bildet ein Torgebäude, das den Freiraum zwischen den Stoai II und IV einnimmt[171]. Es besteht aus einem Propylon im südöstlichen Bereich und einem Gebäude mit zwei oder drei Zimmern im Nordwesten (*Abb. 10*). Von dem Propylon sind nur die Fundamente erhalten. Es besteht aus zwei nahezu quadratischen Räumen, die durch eine Türwand verbunden sind und jeweils zwei Säulen in antis haben. Von den danebenliegenden Räumen sind nur so

---

[168] Welter a.O. 48. Er erwähnt weder die Ähnlichkeit in der Bauweise zwischen dem Mauerzug und der Bezirksmauer noch das Auftreten von Resten desselben Mauerzuges unterhalb des sog. Bouleuterion.

[169] Kalaureia 280f.; Welter a.O. 48.

[170] Entweder muß man annehmen, daß die Räumlichkeiten hinter der Halle zweistöckig und die nordöstlichen Räume nur über das Obergeschoß zugänglich waren, oder man muß von einem Fehler in der Zeichnung des Grundrisses ausgehen. Bei der ersten Möglichkeit wäre die aufgehende Architektur wie bei den Hallen im Heiligtum eine Holz- und Lehmziegelkonstruktion.

[171] Kalaureia 281; Welter a.O. 49f.

Google Original from

spärliche Reste erhalten, daß eine Rekonstruktion unmöglich erscheint. Diese Räume wollte Welter als Wohnung der Priesterin des Poseidon identifizieren. Für eine solche Annahme gibt es allerdings keinen einzigen Anhaltspunkt, und es ist mehr als unwahrscheinlich, daß die Priesterin direkt neben dem Tor zum Heiligtum gewohnt hat. Die Alternativdeutung des Gebäudes von Welter als Peripoleion scheint plausibler[172]. Für die Datierung des Gebäudes gibt es ebenfalls keinen Anhaltspunkt. Nimmt man jedoch an, daß für die Errichtung dieses Baues die Existenz der Hallen II und IV vorausgesetzt werden sollte, kommt man auf eine Datierung des Torgebäudes ans Ende des 4. Jhs., wahrscheinlich gleichzeitig mit oder kurz nach dem Bau der Halle IV.

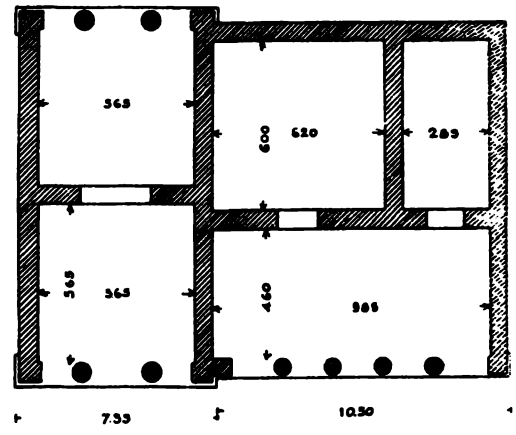


Abb. 10

3.10.3. Die Funde

Die Funde aus dem Bereich des Heiligtums sind weder zahlreich noch sehr aufschlußreich. Die mykenischen Scherben stehen nicht, wie Kjellberg vermutete, in Verbindung mit dem Heiligtum, sondern müssen, wie schon angesprochen, mykenischen Gräbern zugewiesen werden, die sich in dieser Zeit im Gebiet des späteren Heiligtums befanden[173]. Sehr spärlich sind auch die Hinterlassenschaften aus spätgeometrischer Zeit; es handelt sich lediglich um eine einzige Scherbe[174], ein goldenes Armband[175], eine Bronzestatuette[176] und eine Bronzefibel italischen Typus[177]. Aus dem Zeitraum zwischen der spätgeometrischen Zeit und der zweiten Hälfte des 7. Jhs. sind keine Funde bekannt. Die zwei einzigen protokorinthischen Aryballoi, die Kjellberg zeichnerisch abgebildet hat[178], sind nicht um oder kurz nach 680 v.Chr. entstanden, wie Th. Kelly vorschlug[179]. Nach der Chronologietabelle von C.W. Neeft stammt das kleinere Beispiel aus der Zeit zwischen 665-630 v.Chr., während das größere Beispiel der Zeit zwischen 640-625 v.Chr. angehört[180]. Zu den bedeutendsten Funden dieser Zeit gehört ein Greifenkopf von einem Bronzekessel[181], aller Wahrscheinlichkeit nach aus der zweiten Hälfte des 7. Jhs. Aus dem 5. Jh. stammt ein

---

[172] Welter a.O. 50.

[173] Kalaureia 297ff.

[174] ebenda 317.

[175] ebenda 311f. Abb. 29.

[176] ebenda 306ff. Abb. 24.

[177] ebenda 312.

[178] ebenda 318ff. Abb. 34. 35.

[179] Th. Kelly, AJA 70, 1966, 117.

[180] C.W. Neeft, Protocorinthian Subgeometric Aryballoi (1987) 380 Abb. 193.

[181] Kalaureia 312f.; Kelly a.O. 117 mit Anm. 37.

Miniaturdreizack aus Bronze, der wahrscheinlich den Rest einer kleinen Poseidonstatuette darstellt[182].

Die Fundsituation aus dem Poseidonheiligtum in ihrer Gesamtheit liefert auf keinen Fall einen Anhaltspunkt für die Erfassung der einstigen Weihungen im Heiligtum. Wie das Baumaterial der Gebäude fielen auch sie den zahllosen Plünderungen zum Opfer. Die wichtigsten Weihgaben müssen schon im 1. Jh. v.Chr. von den kilikischen Piraten geraubt worden sein. Eine Rolle spielt ferner die mangelhafte und oft nur oberflächliche Publikation der Funde seitens der Ausgräber. Eine erneute Untersuchung und Publikation der Funde, die ohnehin schwierig wäre, wurde bisher nicht vorgenommen[183].

3.10.4. Gebäude außerhalb des heiligen Bezirkes

3.10.4.1. Das sog. Bouleuterion

Außerhalb des heiligen Bezirks, aber sehr nah am Torgebäude liegt eine Säulenhalle, die mit dem Bouleuterion auf der Agora Kalaureias identifiziert worden ist (*Abb. 7*)[184]. Es handelt sich um eine zweischiffige Risalithalle mit jeweils zwei kleinen Zimmern an den Seiten. Die Fundamente der Halle mit Ausnahme der Rückwand sind fast vollständig erhalten. Es fehlen jedoch jegliche Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion des Aufbaues. Die Halle besitzt eine innere Säulenstellung aus fünf ionischen Säulen. Die Anzahl der Säulen an der Front läßt sich nicht mehr mit Sicherheit rekonstruieren. Vor der Halle wurden Statuenbasen und Fundamente für solche *in situ* gefunden. Eine Inschrift aus dem Heiligtum berichtet von einem privat finanzierten Opfer an Zeus Soter und Poseidon nah am Bouleuterion[185]. Anhand dieser Inschrift und der *in situ* gefundenen Basen wurde dieses Gebäude mit dem in der Inschrift erwähnten Bouleuterion identifiziert. Dieses Argument ist m.E. keineswegs entscheidend, wenn man bedenkt, wie wenig von der Agoraanlage erhalten geblieben ist. Es gab bestimmt mehrere Gebäude innerhalb der Agora, vor denen Statuen gestanden haben. Die Halle ist vermutlich im frühen 3. Jh. entstanden[186]; in dieser Zeit hat sich schon längst der Typus des Bouleuterion in der Form eines quadratischen Baues herausgebildet[187]. Das sog. Bouleuterion von Mantineia, das als einziges

---

[182] Kalaureia 310f. Abb. 28.

[183] Eine kleine Nachuntersuchung fand im Juni 1997 statt; ausgegraben wurden Reste eines SH III C Gebäudes, s. ARepLond 44, 1997/98, 19f.

[184] Kalaureia 281ff.; Welter a.O. 51; W.A. McDonald, The Political Meeting Places of the Greeks (1943) 198ff.; D. Gneisz, Das antike Rathaus (1990) 66ff. 324f. D. Musti und M. Torelli (Guida, Pausanias II 325) bringen das sog. Bouleuterion mit dem heiligen Bezirk des Poseidon in Verbindung, obwohl das Gebäude eindeutig außerhalb des Temenos liegt.

[185] IG IV 841, vgl. B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike I (1914) 61ff. II (1914) 66f. Nr. 58.

[186] J.J. Coulton, The Architectural Development of the Greek Stoa (1976) 243.

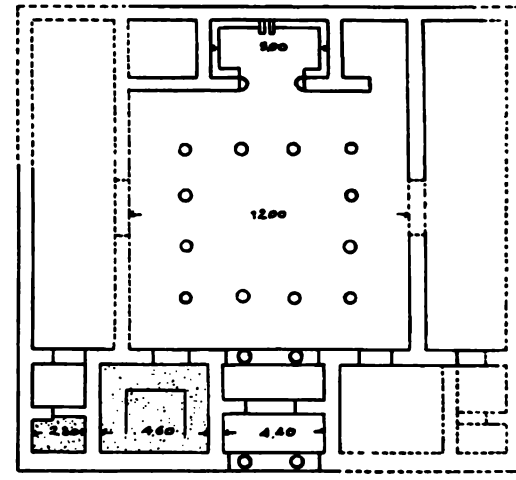
[187] Die Hallen in Mantineia und auf Kalaureia wären die einzigen Beispiele eines Bouleuterion in dieser Zeit, die vom Hauptschema abweichen und der älteren langgestreckten Form eines Rathauses folgen, wie man das beispielsweise vom Rathaus von Olympia kennt. Außerdem ist weder in der Stoa von Mantineia noch in der von Kalaureia Platz für die erforderlichen Sitze. M.H. Hansen – T. Fischer-Hansen, in: D. Whitehead (Hrsg.), From Political Architecture to Stephanus Byzantius, Historia Einzelschriften 87 (1994) 37ff. führen im Katalog der griechischen Bouleuterien die Gebäude in Kalaureia und Mantineia auf, ohne eine Überprüfung der Befundsituation.

Original from

Vergleichsbeispiel von Wide und Welter aufgeführt wird, ist keineswegs mit Sicherheit als solches zu bestimmen[188], was die Identifizierung der Halle in Kalaureia mit einem Bouleuterion noch fraglicher erscheinen läßt. Man muß nicht unbedingt nach einer bestimmten Funktion dieser Halle suchen, die Befundsituation erlaubt dies ohnehin nicht. Im Hellenismus prägen Säulenhallen allgemein das Bild der Städte und das der Agorai im besonderen; solche Hallen können verschiedenartige Funktionen gehabt haben, die nicht immer nachvollziehbar und festellbar sind[189]. In hellenistischer Zeit erlebte die berühmte Amphiktyonie von Kalaureia einen neuen Aufschwung, wie eine Inschrift aus dem 3. Jh. belegt[190]. Die Ortschaft von Kalaureia hätte bestimmt den Bau einer solchen Halle nicht allein finanzieren können. Wäre es möglich, in dieser Halle einen Bau zu erkennen, den die Mitglieder der Amphiktyonie gestiftet haben? Hierfür gibt es jedoch genauso wenige Anhaltspunkte, wie für die Annahme, daß es sich bei der Halle um das Bouleuterion handeln muß.

3.10.4.2. Das sog. Asklepieion

Abb. 11



Südwestlich der Halle befindet sich ein viereckiges, fast quadratisches Gebäude, das bisher vorwiegend als Asklepieion oder als Heroon des Demosthenes gedeutet wurde (*Abb. 11*)[191]. Die Fundamente, die nicht vollständig erhalten sind, bestehen aus kreidigen Porosquadern. In der Mitte der Ostseite, die der Agora zugewandt ist, liegt ein Propylon, das zu einem quadratischen Hof führt. Zu beiden Seiten des Propylon befinden sich jeweils ein größeres und zwei kleinere Zimmer. Der Hof wird an seiner nördlichen und südlichen Seite von zwei langgestreckten Räumen flankiert. Welter hat nahegelegt, daß der Hof ein Peristylhof gewesen sei[192]. Im Anschluß an die Westseite des Hofs befinden sich drei Räume. Der mittlere und zugleich größere Raum liegt direkt gegenüber vom Propylon. Der Eingang zu diesem Raum war von zwei ionischen Halbsäulen flankiert. Den Wänden entlang läuft eine niedrige Bank, die in der Mitte der Westwand von einem Opfertisch unterbrochen wird. Die beiden großen Zimmer, die das Propylon flankieren, können mit Sicherheit als Banketträume angesprochen werden. Dafür spricht eindeutig die Eingangssituation, die die Aufstellung von Klinen ermöglicht[193]. Das Gebäude stammt aus der ersten Hälfte des 3. Jhs. v.Chr.[194].

---

[188] Mantinée 174ff.; McDonald a.O. 179ff.; Gneisz a.O. 66ff.

[189] G. Kuhn, JdI 100, 1985, 169ff.

[190] IG IV 842.

[191] Kalaureia 267ff.; A. Frickenhaus, JdI 32, 1917, 131 Anm. 2; G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) 50ff.; G. Roux, L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe siècles avant J.-C. (1961) 71; N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972) 2ff. 30ff.; Guida, Pausanias II 325ff.

[192] Welter a.O. 52.

[193] Exzentrische Eingänge wie in dem Fall der Zimmer im sog. Asklepieion sind eines der Hauptmerkmale von Banketträumen, vgl. Chr. Börker, Festbankett und griechische Architektur (1983) 12f.

Zur Deutung des Baus als Asklepieion trug ein Fund aus dem Zimmer mit der Bank und dem Opfertisch bei. Es handelt sich um eine kleine Asklepiosstatuette des Typus Este, welche sich heute im Athener Nationalmuseum befindet[195]. Die Ausgräber datierten die Statuette in das Ende des 5. Jhs. v.Chr., sie scheint allerdings eher kaiserzeitlich zu sein.[196] Im selben Raum wurde auch eine Platte aus weißem Marmor mit einer kaiserzeitlichen Inschrift gefunden: Κλ(αύδιος) Ῥητορικὸς τὸν θεόν[197]. Diese Inschrift wurde immer als ein weiteres Argument für die Identifizierung des Baus als Asklepieion angesehen. Aus der Grabungspublikation ist jedoch eindeutig zu entnehmen, daß die Inschrift in keinem erkennbaren Zusammenhang zur Statuette oder zum Opfertisch stand[198]: Der Opfertisch wurde vollständig entdeckt – er bestand aus zwei aufrecht stehenden Kalksteinplatten, die eine Platte aus Marmor trugen –, so daß die Inschrift keineswegs Teil des Opfertisches gewesen sein kann; von der Asklepiosstatuette wird lediglich berichtet, daß sie »nicht weit« von der Inschrift gefunden wurde. Das absolute Schweigen sowohl der literarischen als auch der epigraphischen Quellen über die Existenz eines Asklepieion – und das Gebäude stellt eindeutig eines der wichtigsten Monumente in der Stadt von Kalaureia dar – legt die Vermutung nahe, daß es sich hierbei nicht um ein Asklepiosheiligtum handelt. Der architektonische Typus eines solchen Asklepieion wäre ohnehin einmalig[199].

Die Identifizierung des Gebäudes mit dem literarisch überieferten Heroon des Demosthenes überzeugt noch weniger[200]. Pausanias lokalisiert das Heroon eindeutig innerhalb des Temenos des Poseidon[201].

Die Deutung des Gebäudes ist zugegebenermaßen äußerst schwierig. Der Bau entstand am Anfang des 3. Jhs., vielleicht gleichzeitig mit der Risalithalle, die zusammen mit diesem Gebäude die einzigen bisher ausgegrabenen Bauten der Agora sind. Ich möchte in diesem Bau ein multifunktionales Banketthaus sehen. Hier könnten die Mitglieder der Amphiktyonie von Kalaureia gespeist haben. Der Raum, wo die Asklepiosstatuette ans Tageslicht kam, wäre demnach ursprünglich ein gemeinsamer Kultraum, in dem jedes der Mitglieder die jeweilige Hauptgottheit seiner Heimatstadt verehren könnte. Zu bedenken ist auch, daß die Statuette offensichtlich eine private kaiserzeitliche Stiftung darstellt. Ist es also möglich, daß sich die Funktion des Gebäudes im Laufe der Zeit geändert hat? Eine weitere Interpretationsmöglichkeit, die sich allerdings ebenfalls nicht nachweisen läßt, wäre, in dem Gebäude ein Vereinslo-

---

[194] Durch den Fund eines Terrakottaantefixes mit der Darstellung eines weiblichen Kopfes wurde das Gebäude von den Ausgräbern in die erste Hälfte des 3. Jhs. v.Chr. datiert, vgl. Kalaureia 284ff. Abb. 15. Frickenhaus a.O. 131 Anm. 2 datierte allerdings den Bau anhand der Form der ionischen Halbsäulenbasis ins 5. oder frühe 4. Jh. v.Chr. Seine Beobachtung läßt sich jedoch heute wegen des schlechten Erhaltungszustands nicht mehr überprüfen.

[195] Kalaureia 303ff.; LIMC II 1 (1984) 888 Nr. 365 s.v. Asklepios (Holtzmann).

[196] Kalaureia 304.

[197] ebenda 295. Nr. 6.

[198] ebenda 284.

[199] Roux a.O. 71 vermutete, daß der Bau von Kalaureia ein Asklepieion des sog. Peristyltypus sei.

[200] Welter a.O. 51f.

[201] Paus. 2, 33, 2: Τοῦ περιβόλου δὲ ἐντὸς καὶ τὸ Δημοσθένους μνῆμά ἐστι.

kal im Bautypus eines Peristylhauses zu erkennen[202]. In hellenistischer Zeit sind solche Vereinslokale in Form eines Peristylhauses keine Seltenheit[203].

3.10.4.3. Die Siedlung

Reste der antiken Siedlung von Kalaureia sind südlich der Agora ans Tageslicht gekommen (*Abb. 7*). Sie stammen alle aus hellenistischer Zeit, und den Funden ist zu entnehmen, daß die Siedlung auch in der Kaiserzeit weiterlebte[204]. Ein Teil der Verteidigungsmauer hat sich im östlichen Teil der Ortschaft erhalten. Die Mauer ist aus großen, grob bearbeiteten Blöcken gebaut. Geringere Reste von ihr sind auch an der Westseite erhalten geblieben. Die Friedhöfe der Stadt befanden sich im Nordosten am Abhang des Berges von Agios Nikolaos. Die Siedlung war im Vergleich zu dem dazugehörigen Poseidonheiligtum recht klein geblieben; nach den demographischen Untersuchungen von Pharaklas wohnten hier nicht mehr als 360 Menschen[205].

3.10.5. Der Kult

Über den Kultablauf im Heiligtum und den Kultcharakter Poseidons auf Kalaureia ist wenig bekannt. Weder die literarischen Quellen noch die Inschriften aus dem Heiligtum nennen eine Kultepiklese[206]. Andererseits ist mit dem Poseidion von Kalaureia ein Geflecht von mythischen Überlieferungen verbunden. Danach erhielt Poseidon Kalaureia, aber auch Tainaron durch Tausch gegen Delos und Delphi[207]. In Delphi selbst besaß Poseidon einen Altar im Apollontempel[208] und ein Temenos nördlich des Tempels[209]. Auf Delos ist Poseidon ebenfalls stark vertreten: Unter dem Beinamen Nauklarios besaß er ein Temenos (20 × 10 m) mit einem Wangenaltar und einer Säulenhalle[210]. Darüber hinaus ist ein Fest mit dem Namen Poseidia bezeugt[211]. Kalaureia auf der anderen Seite wird von Ovid als der Leto zugehörig charakterisiert[212]. Ein Kult des Apollon ist auf der Insel nicht belegt; doch ist ein Monat Artemisios bezeugt, was einen sicheren Anhaltspunkt bietet, daß auf Kalaureia Artemis eine kultische Verehrung erfuhr[213].

---

[202] Einen ähnlichen Vorschlag machten bereits Wide und Kjellberg (Kalaureia 284f.), die vermuteten, daß es sich bei diesem Bau um das »Versammlungslokal einer Kultgemeinschaft« handeln könnte.

[203] H. Schwarzer, in: U. Egelhaaf-Gaiser – A. Schäfer (Hrsg.), Religiöse Vereine in der römischen Antike (2002) 221ff. bes. 225ff. (Vereinsgebäude in Pergamon).

[204] Kalaureia 286; N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972) 25. 45.

[205] Pharaklas a.O. 43.

[206] D. Musti und M. Torelli (Guida, Pausanias II 325) sprechen von einem Poseidon Kalaureios, obwohl eine solche Epiklese für Poseidon nirgends belegt ist.

[207] RE X 2 (1919) 2537 s.v. Kalaureia (v. Geisau).

[208] Paus. 10, 24, 4.

[209] Der Oikos XXXII nördlich des Apollontempels wird in der Forschung oft als Poteidanion angesprochen, vgl. J. Pouilloux, FdD II: La Région nord du sanctuaire (1960) 92ff.; G. Daux, BCH 92, 1968, 540ff.; J.-F. Bommelaer, Guide de Delphes. Le site (1991) 206

[210] Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale (1970) 259f.

[211] ebenda 260ff.

[212] Ov. *met.* 7, 384f.

[213] s. Kap. III 3.3.

Pausanias überliefert, daß eine Jungfrau die Priesterin im Poseidonheiligtum war, bis sie das Heiratsalter erreichte[214]. Inschriften aus dem Heiligtum belegen zwar den Kult Poseidons, geben aber keine aufschlußreichen Informationen über seinen Charakter. Zwei hellenistische Inschriften überliefern die Geld- und Gründstücksstiftung von Mitgliedern derselben Familie, die mit einem Opfer verbunden war. Das inschriftlich belegte Opfer ist allerdings eher ein privater Ausdruck von Pietät[215].

Obwohl das Poseidonheiligtum von Kalaureia in den Quellen nicht allzu oft erwähnt wird, muß man davon ausgehen, daß es zu den bedeutendsten Poseidia zumindest auf der Peloponnes zählte. Die Tatsache, daß es das Zentrum einer wichtigen Amphiktyonie gewesen ist[216], daß es zu den wichtigsten asylbietenden Heiligtümern gehörte, und daß es im ausgehenden 5. und noch intensiver im 4. Jh. v.Chr. eine Monumentalisierung und ausgesprochen repräsentative architektonische Gestaltung erfuhr, die keineswegs mit Mitteln der kleinen Gemeinde von Kalaureia oder auch von Troizen hätte finanziert werden können, verdeutlicht die herausragende Stellung des Heiligtums.

3.11. Mykenai. Kult des Poseidon

Epiklese: ?
Lit. Quellen: –
Inschriften: IG IV 499
Archäologische Belege: –

Mykenai, eines der wichtigsten Zentren der mykenischen Hochkultur, spielte in historischer Zeit keine besondere Rolle. Das historische Mykenai belegte den Platz der bronzezeitlichen Siedlung und lag viel näher an dem großen Heraion als das rivalisierende Argos (*Abb. 3*)[217]. Pausanias erwähnt keine Siedlung, und man muß annehmen, daß Mykenai vor seinem Besuch im 2. Jh. n.Chr. verlassen wurde. In Mykenai sah er nur die mykenischen Reste und beschreibt – äußerst selektiv – kein einziges Monument nachmykenischer Zeit[218]. Das korreliert keineswegs mit den Ergebnissen der Grabungen.

---

[214] Paus. 2, 33, 2: ἱερᾶται δὲ αὐτῷ παρθένος, ἔστ' ἂν ἐς ὥραν προέλθῃ γάμου.

[215] IG IV 841; s. auch B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike II (1914) 66f. Nr. 57-58.

[216] s. Kap. III 9.2.2.

[217] Die Geschichte der Stadt wurde durch die Auseinandersetzungen mit Argos geprägt. Nach den Perserkriegen, zwischen 468 und 463 v.Chr., wurde die Stadt durch die Argiver zerstört; Pausanias nennt als einzigen Grund dieser Zerstörung den Neid der Argiver auf die aktive Beteiligung der Mykener an der Schlacht von Thermopylai auf der Seite der Lakedaimonier (Paus. 2, 16, 5). Diodor nennt darüber hinaus die Rivalität der beiden Städte bezüglich der Kontrolle über das Heraion und die Freundschaft zwischen Mykenai und dem Argos gegenüber feindlichen Sparta (Diod. 11, 65). Bei den Ausgrabungen in Mykenai traten hellenistische Häuser sowohl innerhalb als auch außerhalb der mykenischen Akropolis sowie Inschriften hellenistischer und römischer Zeit ans Tageslicht (C.A. Boethius, BSA 25, 1921 - 23, 408ff.). Im Dromos des sog. Klytaimnestra-Grabes wurde ein Theater gebaut (ebenda 418f.). Zu der Kultstätte auf der mykenischen Burg mit einer Nutzungsgeschichte zwischen dem 8. Jh. und dem Hellenismus s. zuletzt N.L. Klein, in: Peloponnesian Sanctuaries 99ff.

[218] Paus. 2, 15, 4 - 16, 7.

Aus Mykenai stammt eine Weihinschrift des 3. Jhs. v.Chr., die einen Poseidonkult in dieser Stadt überliefert[219]. Der genaue Fundort ist unbekannt. Der Text lautet: Δαμ[έας] Ποσειδᾶ[νι]. Das epigraphische Zeugnis spricht eindeutig dafür, daß Poseidon in historischer Zeit in Mykenai eine kultische Verehrung erfuhr. Ob der Gott in Mykenai einen Tempel besaß, unter welchem Aspekt er verehrt wurde und wie bedeutend sein Kult für die Stadt war, muß offen bleiben, obwohl die starke Präsenz Poseidons in der Argolis auch für die Bedeutung des Gottes an einzelnen argivischen Orten sprechen könnte. In dieser Stadt mit ihrer mykenischen Vergangenheit, in der Poseidon auch eine bedeutende Rolle innehatte, würde man vielleicht einen wichtigen Kult, eventuell auch einen Tempel erwarten. In Pylos, wo Poseidon in mykenischer Zeit die Funktion der Schutzgottheit hatte, begegnet uns in historischer Zeit ebenfalls ein Heiligtum des Poseidon (**Me 3**).

Aus dem nachbronzezeitlichen Mykenai sind bisher vier Kultbauten bekannt, von denen drei bestimmten Kultempfängern zugewiesen wurden[220]. Der Tempel auf dem mykenischen Megaron war der Athena geweiht[221], der Kultbau 1 km südwestlich der Akropolis bildete das Heroon des Agamemnon[222] und der Tempel 1 km nördlich der Akropolis gehörte dem Enyalios[223]. Der vierte Kultbau in der Nähe des sog. Hauses des *Oil Merchant* ist noch keiner Gottheit mit Sicherheit zugewiesen, und die Terrakottaweihgaben erlauben darüber keine Aussage[224]. Ob man hier einen dem Poseidon geweihten Kultbau suchen muß oder außerhalb der Stadt, ist ungewiß. Die unzureichende Erforschung des nachbronzezeitlichen Mykenai erschwert die Untersuchung der Kulte dieser Stadt, und darunter des Poseidonkultes, sowie deren Bezug zu mykenischen Kulten.

3.12. Nauplia. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 2, 38, 2

Archäologische Belege: Architekturfragmente (?)

Nauplia liegt an der Stelle der heutigen Stadt Nauplion und stellt einen hervorragenden natürlichen Hafen dar (*Abb. 12*). Nauplia war mit ziemlicher Sicherheit eine bedeutende Stadt dieser Landschaft in der archaischen Zeit, da es zu den Mitgliedern der Amphiktyonie von Kalaureia mit dem berühmten Poseidonheiligtum zählte[225]. Die

---

[219] IG IV 499. W. Burkert, in: Les Panthéons 50 Anm. 18 datiert die Inschrift ohne jegliche Argumentation in die archaische Zeit. Die Buchstabenformen sprechen eindeutig für eine spätere Datierung, wohl in das 3. Jh. v.Chr.

[220] A. Foley, The Argolid 800 - 600 B.C. An Archaeological Survey, SIMA 80, 1988, 143ff.

[221] Chr. Tsountas, Prakt 1886, 59ff.; A.J.B. Wace, JHS 59, 1939, 210; Foley a.O. 143f.

[222] J.M. Cook, BSA 48, 1953, 30ff.; Foley a.O. 145; M. Deoudi, Heroenkulte in homerischer Zeit (1999) 113; I. Ratinaud-Lachkar, in: V. Pirenne-Delforge – E. Suárez de la Torre (Hrsg.), Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs, 10. Suppl. Kernos (2000) 254f.; D. Boehringer, Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit (2001) 173ff.

[223] G. Mylonas, Prakt 1965, 95f.; 1966, 111ff.; Foley a.O. 145.

[224] N.M. Verdelis, Prakt 1962, 85ff.; Foley a.O. 144.

[225] Amphiktyonie und Symmachie 14ff. s. Kap. III 9.2.2.

Grabungen im Bereich der heutigen Stadt haben gezeigt, daß die Gegend von der neolithischen bis zur mykenischen Zeit kontinuierlich besiedelt war[226].

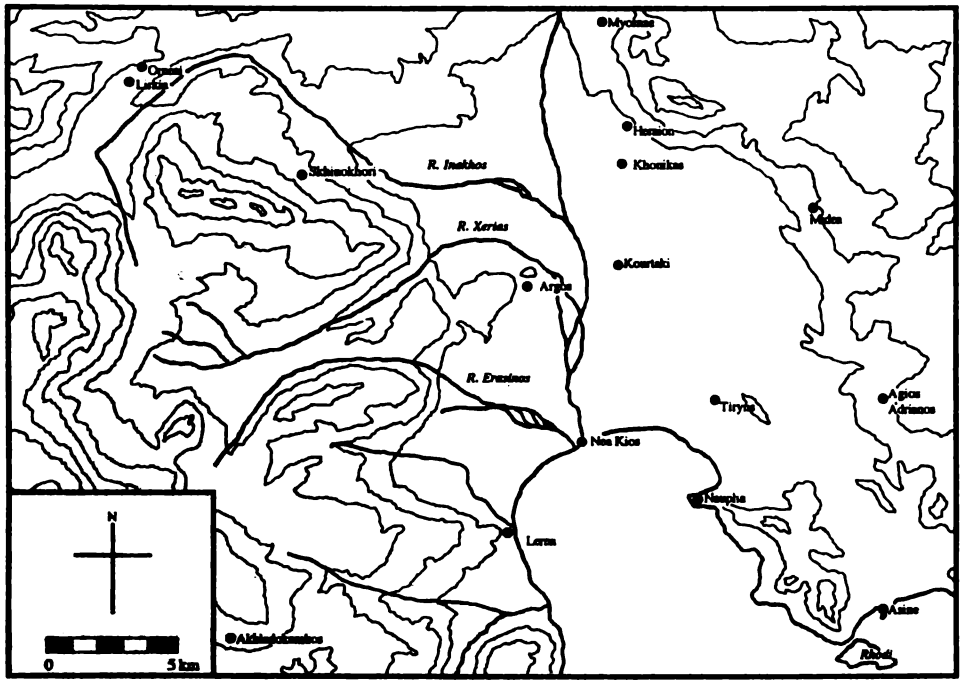


Abb. 12

Während der Streitigkeiten zwischen den beiden großen Mächten der Peloponnes, Argos und Sparta, im Laufe des 7. Jhs. v.Chr. hat sich Nauplia an die Seite Spartas gestellt, was zum Verhängnis der Stadt wurde, da Sparta diesen Krieg verlor. Nauplia wurde von den Argivern zerstört und zum Hafen von Argos degradiert[227]. Die Bevölkerung sah sich gezwungen, in das messenische Methone überzusiedeln. Erst in hellenistischer Zeit wurde Nauplia wieder eine bedeutende Siedlung[228]. Der Hügel der Akronauplia im südlichen Teil der Stadt wurde als Akropolis ausgebaut und erhielt eine starke Verteidigungsmauer aus polygonalem Mauerwerk, derer Teile sich bis heute erhalten haben[229].

Zur Zeit des Pausanias war die Stadt längst verlassen, wie er selbst zu berichten weiß[230]. Bereits Strabo beschreibt die Stadt nur als Hafen der Argiver und nicht als

---

[226] E. Protonotariou-Deilaki, ADelt 24, 1969, Chron., 104; 26, 1971, Chron., 74; dies., AAA 4, 1971, 10ff.

[227] J. Christien, in: M. Piérart (Hrsg.), Polydipsion Argos, 22. Suppl. BCH (1992) 157ff.; M. Piérart, in: M.H. Hansen (Hrsg.), The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre 4 (1997) 325ff.

[228] H. Wace, Nauplia (1964); Papachatzis, Pausanias II 295 Anm. 1; J. Hall, AJA 99, 1995, 583f.

[229] E. Protonotariou-Deilaki, ADelt 24, 1969, Chron., 104.

[230] Paus. 2, 38, 2.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

eine eigenständige Siedlung, was darauf hindeutet, daß die Stadt vor seiner Zeit wieder verlassen worden war[231] oder ihren Status als Stadt verloren hatte; der genaue Zeitpunkt läßt sich allerdings nicht rekonstruieren. Pausanias erwähnt von den einstigen Bauten der Stadt nur die starke Akropolismauer und ein Heiligtum des Poseidon[232]. Darüber hinaus nennt er die Häfen der Stadt und die Kanathosquelle.

Die Tatsache, daß Pausanias nur die Akropolismauer und den Tempel des Poseidon von Nauplia nennt, hat zu der Annahme geführt, daß der Poseidontempel, der aller Wahrscheinlichkeit nach auch der wichtigste der Stadt war, auf der Akronauplia zu lokalisieren sei. Diese Vermutung fand eine angebliche Bestätigung bei den Ausgrabungen von A. Arvanitopoulos im Jahre 1916 in der Akronauplia. Arvanitopoulos stellte fest, daß sowohl Teile vom Stylobat als auch Reste der aufgehenden Architektur eines Tempels in der mittelalterlichen Mauer eingebaut waren[233]. Der Annahme, daß es sich um Reste des Poseidontempels von Nauplion handelt, folgte auch N. Papachatzis[234]. Die Frage, ob es sich mit Sicherheit um den Poseidontempel handelt, muß wegen des bisherigen Kenntnisstandes und der fehlenden Grabungen offen bleiben. Dennoch darf man m.E. davon ausgehen, daß der poseidonische Kult in Nauplia eine große Bedeutung gehabt haben muß: Nauplia gehörte nicht nur der kalaureatischen Amphiktyonie an, sondern wurde darüber hinaus der mythischen Überlieferung nach von einem Sohn Poseidons, dem Namensstifter Nauplios gegründet[235]. Vielleicht war Poseidon sogar der Schutzpatron der Hafenstadt mit einer Kultstätte nicht auf der Akropolis, sondern direkt am Hafen.

3.13. Temenion. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 2, 38, 1

Archäologische Belege: –

Das antike Temenion lag direkt am Meer zwischen den Flüssen Erasinos und Inachos. Die Lage von Temenion konnte mit Sicherheit dank der Zeugnisse Strabos und Pausanias' lokalisiert werden. Strabo berichtet, Temenion liege am Strand 26 Stadien (ca. 4,6 km) von Argos entfernt[236]. Pausanias gibt an, daß es etwa 50 Stadien (ca. 8,9 km) von Nauplia entfernt lag[237]. Die Kombination beider Informationen ergab die genaue Lage von Temenion. Reisende aus dem 19. Jh. sahen tatsächlich an dieser Stelle Architekturteile und Keramik. Im Wasser waren noch Reste des antiken Hafen-

---

[231] Strab. 8, 6, 2: μετὰ δὲ τὸ Τημένιον ἡ Ναυπλία, τὸ τῶν Ἀργείων ναύσταθμον.

[232] Paus. 2, 38, 2: Λείπεται δὲ καὶ τειχῶν ἔτι ἐρείπια, καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν καὶ λιμένες εἰσὶν ἐν Ναυπλίᾳ καὶ πηγὴ Κάναθος καλουμένη.

[233] A. Arvanitopoulos, Prakt 1916, 83; Guida, Pausanias II 338.

[234] Papachatzis, Pausanias II 297 Anm. 1.

[235] Paus. 2, 38, 2: τὰ μὲν ἐφ' ἡμῶν ἔρημος, οἰκιστὴς δὲ ἐγένετο αὐτῆς Ναύπλιος Ποσειδῶνος λεγόμενος καὶ Ἀμυμώνης εἶναι.

[236] Strab. 8, 6, 2.

[237] Paus. 2, 38, 2: Τημενίου δὲ ἀπέχει Ναυπλία πεντήκοντα ἐμοὶ δοκεῖν σταδίους.

damms sichtbar[238]. Die spärlichen antiken Reste befinden sich in der Nähe des Dorfes Nea Kios (*Abb. 12*). Die Küstenlinie hat sich in den letzten 120 Jahren verschoben, so daß sich die meisten im letzten Jahrhundert noch zu sehenden Reste heutzutage unter dem Meeresspiegel befinden[239].

Temenion war eine kleine von Argos abhängige Hafensiedlung und seine Geschichte ist eng mit der von Argos verbunden. Einen geschichtlich bedeutungsvollen Moment erlebt die Siedlung während des Peloponnesischen Krieges im Jahre 417 v.Chr., als die argivischen langen Mauern die Gegend zwischen der Hauptstadt Argos und dem Hafenort Temenion verteidigen sollten. Die Vollendung dieses Vorhabens wurde von den Lakedaimoniern gewaltsam verhindert[240].

In Temenion erwähnt Pausanias das Grabmal des Heros Temenos und Heiligtümer des Poseidon und der Aphrodite[241]. Es gibt keine sicheren Anhaltspunkte für die genaue Lokalisierung dieser Monumente. Poseidon und Aphrodite besitzen allerdings gerade in dieser Kultkonstellation oft Tempel am Strand oder am Hafen einer Stadt als Hafen- bzw. Meeresgottheiten[242]. Daher ist anzunehmen, daß Poseidon in Temenion in seiner Rolle als Meeresgott und Hafenpatron verehrt wurde.

Temenion gehörte in seiner gesamten Geschichte zu Argos und hat nie eine besondere Bedeutung erlangt[243]; Temenos, dessen Grabmal sich in Temenion befand, war ein wichtiger argivischer Heros[244]. Die Vermutung liegt daher nahe, daß die Kultstätten des Poseidon und der Aphrodite in Temenion von Argos kontrolliert wurden (Priesterwahl, Opferungen, Heiligtumsländereien usw.).

3.14. Troizen. Kult des Poseidon Basileus

Epiklese: Basileus

Lit. Quellen: Paus. 2, 30, 6

Archäologische Belege: a) Münzen b) Relief auf einem Ehrendekret (IG IV 748)

Die antike Stadt Troizen liegt im nordöstlichen Teil der Landschaft Argolis (*Abb. 3*). Ihr Territorium grenzt an das Gebiet der Stadt Methana im Norden, der Stadt Epidauros im Nordwesten und der Stadt Hermione im Südwesten. Troizen stellt eines der wichtigsten Zentren der Argolis dar. Zu ihm gehört ab 525/24 v.Chr. die Insel

---

[238] Travels II 476; Peloponnesos II 383; Frazer, Pausanias III 303. Über die Lage und die sichtbaren Reste Temenions in den antiken Quellen und den Werken der modernen Periegeten zwischen dem 18. und dem 20. Jh. s. V. Dorovinis, in: Argos et l'Argolide 291ff.

[239] Papachatzis, Pausanias II 294 Anm. 2.

[240] Thuk. 5, 82, 5; 83, 2.

[241] Paus. 2, 38, 1: ἐς τοῦτο οὖν τὸ Τημένιον ἰοῦσιν ὅ τε Φρίξος ποταμὸς ἐκδίδωσιν ἐς θάλασσαν καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐν Τημενίῳ πεποίηται καὶ Ἀφροδίτης ἕτερον καὶ μνῆμά ἐστι Τημένου τιμὰς ἔχον παρὰ Δωριέων τῶν ἐν Ἄργει.

[242] s. Kap. III 8.1.2.

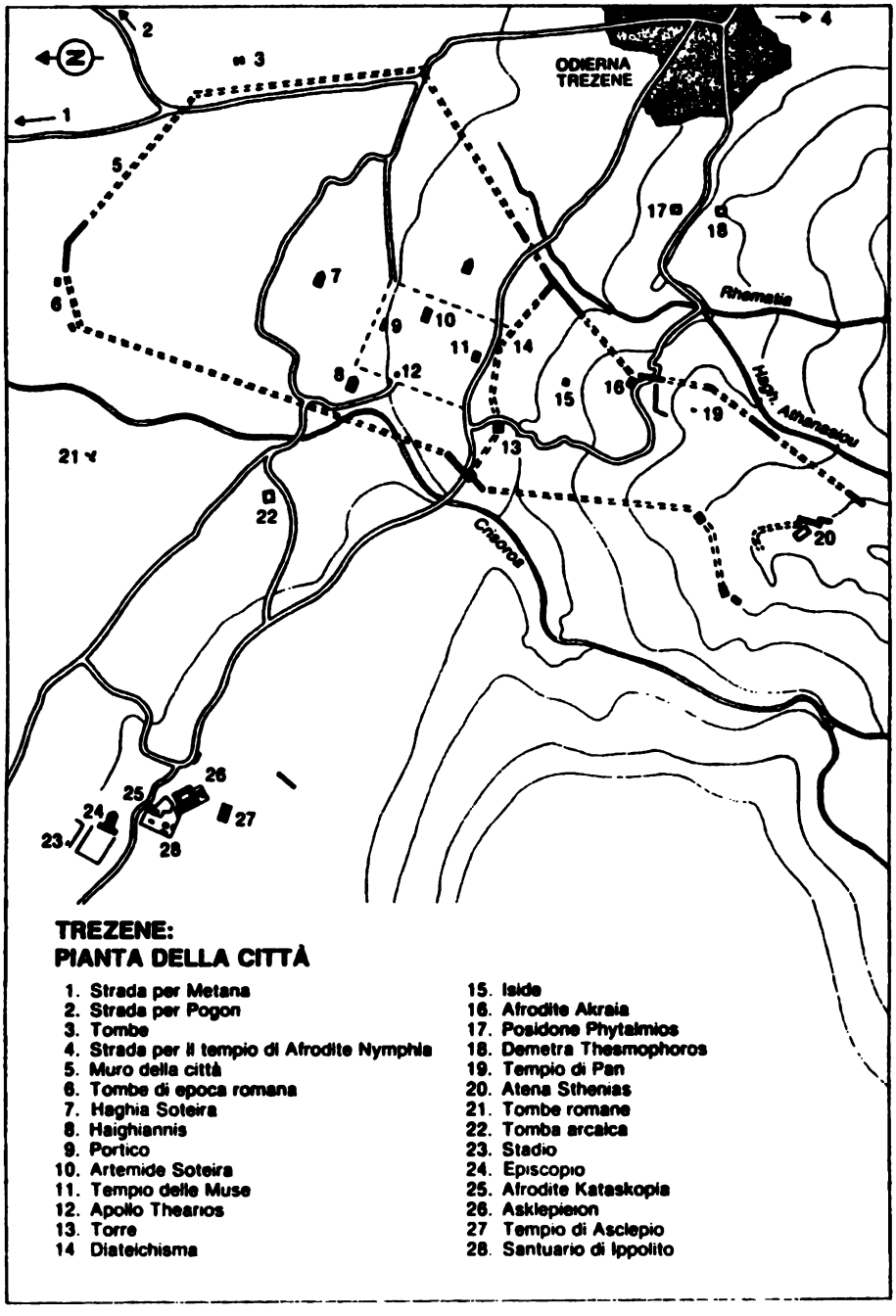
[243] Paus. 2, 38, 1: τὸ δὲ Τημένιόν ἐστιν Ἀργείων.

[244] Temenos ist der Heros, der die Achäer des Tisamenos aus Argos vertrieben hat. Der erste Ort, den er einnehmen konnte war Temenion, vgl. Paus. 2, 18, 7-8.

Google Original from

Hydra[245], ferner mindestens bis zum 4. Jh. und wieder in der Kaiserzeit die Insel Kalaureia, heute Poros, mit dem berühmten Poseidion[246].

Abb. 13



[245] Hdt. 3, 58 - 59.

[246] RE VII A 1 (1939) 623 s.v. Troizen (Meyer).

Das Bild der Stadt ist immer noch relativ unklar. Französische und griechische Grabungen aus dem Anfang des 20. Jhs. trugen dazu bei, daß einige der Monumente, die Pausanias bei seinem Besuch in und außerhalb der Stadt sah, mit ziemlicher Sicherheit zu lokalisieren sind (*Abb. 13*)[247]. Der Verlauf der Stadtmauer ist im Norden, Osten sowie im Westen gesichert. Ihre südliche Abgrenzung ist noch unklar. Die Agoraanlage der Stadt lag zwischen den heutigen Kirchen des Agios Joannis, des Agios Georgios und der Agia Soteira. In diesem Bereich wurden Tempelfundamente festgestellt, die mit Vorbehalten mit dem Tempel der Artemis Soteira in Verbindung gebracht wurden[248]. Daneben befand sich aller Wahrscheinlichkeit nach der Tempel des Apollon Thearios[249]. In der Nähe des Akropolishügels wurden mit ziemlicher Sicherheit die Reste der Heiligtümer des Pan und der Aphrodite Akraia lokalisiert[250]. Auf der Akropolis befand sich der Tempel der Athena Sthenias[251]. Außerhalb der Stadtmauer nordwestlich der Stadt wurde ein großes Asklepieion ausgegraben, das sowohl literarisch als auch inschriftlich belegt ist[252]. Daneben kam ein Peripteraltempel ans Tageslicht, der ursprünglich als der des Hippolytos gedeutet wurde; in letzter Zeit tendiert allerdings die Forschung dazu, in ihm den zum großen Gebäudekomplex gehörigen Asklepiostempel zu sehen[253].

Am Anfang der Beschreibung der Stadt Troizen erwähnt Pausanias den Streit zwischen Athena und Poseidon um die Vorherrschaft über diese Stadt. Im Gegensatz zu Athen gewinnt in diesem Fall keiner der beiden Götter: Zeus ordnet an, daß beide Gottheiten eine gleichwertige Verehrung in Troizen erhalten sollen. Athena bekommt die Epiklesen Polias und Sthenias, Poseidon wird als Basileus verehrt[254]. Strabo und Plutarch beschreiben sogar Poseidon als den alleinigen Hauptgott der Stadt, und Troizen wird demnach häufig Poseidonia genannt[255]. Pausanias überliefert anscheinend eine ältere Tradition, nach der Poseidon und Athena gleichberechtigt waren. Im Laufe der Zeit hat Poseidon aber Athena verdrängt; die Präsenz Poseidons in Troizen ist viel stärker als die der Athena. Strabo und Plutarch geben genau diese neue Situation wieder.

Der Mythos vom Streit zwischen Athena und Poseidon um die Stadt Troizen bildet eine der Komponenten, die die engen Beziehungen zwischen Troizen und Athen verdeutlichen. Auch der Mythos des Theseus und des Hippolytos verbindet die

---

[247] V. Stais, ADelt 1889, 163ff.; P.E. Legrand, BCH 21, 1897, 543ff.; 29, 1905, 269ff.; A. Frickenhaus – W. Müller, AM 36, 1911, 21ff.; A. Frickenhaus, JdI 32, 1917, 114ff.

[248] Paus. 2, 31, 1. Der Tempel der Artemis Soteira wurde von P.E. Legrand ausgegraben, vgl. P.E. Legrand, BCH 29, 1905, 281; G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) 18f. Es ist allerdings umstritten, ob der ausgegrabene Tempel der Artemis Soteira oder dem Apollon Thearios geweiht war.

[249] Paus. 2, 31, 6. In diesem Tempel wurden oft Dekrete aufgestellt wie aus einigen Inschriften zu entnehmen ist, vgl. IG IV 748.

[250] Paus. 2, 32, 6. Welter a.O. 19ff.

[251] Paus. 2, 32, 5.

[252] P.E. Legrand, BCH 17, 1893, 84ff.; 21, 1897, 543ff; 24, 1900, 184ff.; 29, 1905, 269ff.; 30, 1906, 52ff. Welter a.O. 25ff.; N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαυρεία, Μέθανα (1972) 30ff.

[253] H. Knell, AA 1978, 397ff.; ders., JdI 98, 1983, 397 Anm. 1.

[254] Paus. 2, 30, 6: Ἐπὶ τούτου βασιλεύοντος Ἀθηνᾶν καὶ Ποσειδῶνα ἀμφισβητῆσαι λέγουσι περὶ τῆς χώρας, ἀμφισβητήσαντας δὲ ἔχειν ἐν κοινῷ· προστάξαι γὰρ οὕτω Δία σφίσι. Καὶ διὰ τοῦτο Ἀθηνᾶν τε σέβουσι Πολιάδα καὶ Σθενιάδα ὀνομάζοντες τὴν αὐτὴν καὶ Ποσειδῶνα Βασιλέα ἐπίκλησιν.

[255] Strab. 8, 6, 14; Plut. *Thes.* 6, 1.

beiden Städte[256]. Den Höhepunkt der Beziehungen zwischen den beiden Städten stellt die Aufnahme der athenischen Frauen und Kinder im Jahre 480 v.Chr. nach der Zerstörung Athens durch die Perser dar[257]. Die Kontakte werden während des Peloponnesischen Krieges unterbrochen und nach dessen Ende wieder intensiviert. Das Poseidion auf Kalaureia war das wichtigste extraurbane Heiligtum der Stadt Troizen, und Athen war Mitglied der Amphiktyonie mit diesem Heiligtum als Zentrum. Die enge Verbindung zwischen Troizen und Athen ist wohl auf das ionische Element Athens und die ionische Vorgeschichte Troizens zurückzuführen, auf die seine Bewohner besonders stolz waren, wie Pausanias überliefert[258]. In dieser Phase spielen Poseidon sowie die anderen vordorischen Gottheiten eine wichtige Rolle im Kultleben Griechenlands.

Obwohl Poseidon mit Sicherheit als Hauptgottheit Troizens betrachtet werden muß, besaß er in Troizen kein urbanes Heiligtum[259]. Diese Tatsache führte schließlich E. Meyer und zuletzt N. Robertson zu der Annahme, daß Poseidon von Kalaureia der Hauptgott Troizens und somit sein Heiligtum auf der Insel das Hauptheiligtum der Stadt gewesen sei[260]. Poseidon als Hauptgott einer Stadt besaß auch in Mantineia ein extraurbanes Heiligtum, das allerdings nicht so weit von der Stadt entfernt war (**Ark 4**).

Plutarch überliefert die Bezeichnung Poliouchos für Poseidon in Troizen[261]. S. Wide wollte dieses Epitheton mit einer poseidonischen Kultstätte auf der Akropolis der Stadt in Verbindung bringen[262]. U. Brackertz nahm aus demselben Grund eine Kultgemeinschaft zwischen Athena und Poseidon ebenfalls auf der Akropolis an[263]. Tatsache ist, daß abgesehen von der Statue des Poseidon im arkadischen Pheneos (**Ark 11**) Poseidon in keiner peloponnesischen Stadt einen Akropoliskult genießt.

---

[256] C. Sourvinou-Inwood, Theseus as Son and Stepson, 40. Suppl. BICS (1979) 19f. vermutete, daß die zwei unterschiedlichen Varianten der Theseussage in Troizen und Athen in mykenischer Zeit separat voneinander entstanden. Erst im späten 10. oder 9. Jh. v.Chr. mit der Gründung der Amphiktyonie von Kalaureia kamen die zwei Mythosvarianten in Berührung, so daß daraus eine Kombination entsprang, die Poseidon als den Vater und Aigeus als den Stiefvater darstellte. A. Shapiro, AA 1982, 291ff. zeigte, daß sich die Intensivierung der Beziehungen zwischen Athen und Troizen nach 480 v.Chr. auch in der Ikonographie des Theseuszyklus auf attischen Vasen manifestiert. W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual (1979) 111ff. brachte den Namen Hippolytos mit einem nirgends überlieferten Pferdeopfer an Poseidon in Troizen und eventuell auch in Athen in Verbindung, das in mykenischer Zeit bestand: Die Pferde wurden zuerst freigelassen und dann Poseidon geopfert, der Platz, wo das Ritual stattgefunden hatte, hieß ἐφ' Ἱππόλυτου. In nachmykenischer Zeit entwickelte sich aus der Ortsbezeichnung der Name des Heros, der weiterhin seine enge Verbindung zu Poseidon beibehalten hat.

[257] M.H. Jameson, Hesperia 29, 1960, 198ff.; N.C. Conomis, Klio 40, 1962, 44ff.; M.H. Jameson, Hesperia 31, 1962, 310ff.; N. Robertson, Phoenix 36, 1982, 1ff.; A. Chaniotis, Historie und Historiker in den griechischen Inschriften (1988) 240f.

[258] Paus. 2, 30, 5; 30, 10. M.H. Jameson – C.N. Runnels – T.H. van Andel, A Greek Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day (1994) 61f.; J.M. Hall, Ethnic Identity in Greek Antiquity (1997) 101.

[259] Falls in Troizen ein urbanes Heiligtum des Poseidon Basileus existiert hätte, wären Dekrete höchst wahrscheinlich in diesem und nicht im Heiligtum des Apollon Thearios aufgestellt.

[260] RE VII A 1 (1939) 650 s.v. Troizen (Meyer); Robertson a.O. 9ff.

[261] Plut. *Thes.* 6, 1: καὶ θεὸς οὗτός ἐστιν αὐτοῖς πολιοῦχος.

[262] S. Wide, De sacris troezeniorum, hermionensium, epidauriorum (1888) 11.

[263] Schutzgottheiten 57ff.

Meyer erkannte zurecht im Epitheton Poliouchos keine Kultepiklese, sondern eine »Eigenschaftsbezeichnung«[264], die sich vermutlich auf die Epiklese Basileus bezieht. Dieser Ausdruck Plutarchs unterstützt und betont zugleich die Funktion Poseidons als Haupt- bzw. Schutzgottheit Troizens. Robertson wollte auch die Epiklese ἀρχηγέτης τῆς χώρας, die in dem sog. Themistoklesdekret vorkommt, ebenfalls mit Poseidon in Verbindung bringen[265]. Eine solche Hypothese läßt sich nicht bestätigen.

Die Münzprägung der Stadt und der Einzelfund einer Inschrift unterstreichen die Bedeutung des Poseidon Basileus für die Stadt Troizen. Auf einer Reihe von Münzen zwischen 450 und 240 v.Chr. erscheint auf der Vorderseite eine Athenabüste mit oder ohne Helm und auf der Rückseite der Dreizack[266]. Zwei Münzen aus der Zeit zwischen 300 und 240 v.Chr. gehören nicht diesem Schema an: Beide haben auf der Vorderseite einen Poseidonkopf, während auf der Rückseite der Dreizack bzw. ein Delphin dargestellt wird[267].

Bei der Inschrift handelt es sich um ein Dekret, das von einer Reliefdarstellung gekrönt wird[268]. Sie wurde in die Fundamente der Kirche des Agios Georgios, die in der Nähe der antiken Agoraanlage liegt, eingebaut. Es ist ein Ehrendekret aus dem 4. Jh. v.Chr. (ca. 320 v.Chr.), das die Bürgerrechtsverleihung an Echilaos aus Plataiai dokumentiert und im Heiligtum des Apollon Thearios aufgestellt werden sollte. Die Reliefkomposition gibt den Geehrten in der Mitte flankiert von zwei Gottheiten, einer männlichen und einer weiblichen, wieder (*Ph. V*). Die männliche bärtige Gottheit bekrönt die Mittelfigur, die kleiner dargestellt wird, mit einem Kranz. Diese Gottheit wurde fast einhellig mit Poseidon identifiziert[269]. M. Meyer wollte in der männlichen Figur statt Poseidon den troizenischen Demos erkennen, weil diese keine für Poseidon spezifischen Attribute wie den Dreizack hält. In Troizen, wo die Hauptgottheit neben Athena bekanntlich Poseidon gewesen ist, wäre m.E. die für Meyer erforderliche Akzentuierung der Figur durch Attribute nicht nötig. Meyer identifiziert die weibliche Gottheit mit Athena, die allerdings ebenfalls durch keinerlei Attribute charakterisiert wird. Darüber hinaus ist die Figur des Demos, wie Meyer selbst zeigte, ohne eine begleitende Beischrift auf Urkundenreliefs schwer nachzuweisen, da sie sowohl die Ikonographie der Götter als die des attischen Bürgers imitiert[270]. Im Falle des troizenischen Reliefs fehlt jegliche Beischrift, die die Figuren benennt, und die Ikonographie Poseidons allgemein, aber auch seine Stellung im troizenischen Pantheon speziell macht eine Identifizierung der männlichen Figur auf dem Relief mit Poseidon plausibler. Die Hypothese von Meyer wird auch von E. Simon akzeptiert, es wird jedoch auf die Problematik dieses Stückes nicht eingegangen[271]. Die weibliche Figur wurde bisher als die Personifikation der Stadt bzw. als Athena oder Aphrodite

---

[264] Meyer a.O.

[265] Robertson a.O. 10.

[266] BMC, Peloponnesus, 165f. Nr. 1-15. Taf. XXX 17 - 24. XXXI 1.

[267] ebenda 166. Nr. 16-18. Taf. XXXI 2. 3.

[268] IG IV 748 (heute befindet sich dieses Relief in der Archäologischen Sammlung von Poros).

[269] M. Meyer, Die griechischen Urkundenreliefs, 13. Beih. AM (1989) 184f. 318 Nr. N 10.

[270] ebenda 177ff. Zur Ikonographie des attischen Demos auf Urkundenreliefs s. C.L. Lawton, Attic Document Reliefs. Art and Politics in Ancient Athens (1995) 55ff.

[271] LIMC VII 1 (1994) 460. Nr. 131 s.v. Poseidon (Simon).

gedeutet[272]. Es ist bekannt, daß bei Darstellungen dieser Art häufig die Hauptgottheiten einer Stadt wiedergegeben werden[273].

Basileus als Kultepiklese Poseidons ist nur in Troizen belegt, und ist auf seine Funktion als Schutzgottheit der Stadt zurückzuführen. Das Fehlen eines bedeutenden Poseidonheiligtums innerhalb der Stadtmauer der Stadt läßt die Annahme E. Meyers und Robertsons, daß der Poseidon von Kalaureia der Poseidon Basileus von Troizen war, äußerst plausibel erscheinen.

3.15. Troizen. Kult des Poseidon Geraistios

Epiklese: Geraistios
Lit. Quellen: Athen. 14, 639C
Inschriften: IG IV 757 B
Archäologische Belege: –

Ein Kult des Poseidon mit der Epiklese Geraistios ist zwar in dieser Form nicht belegt, die Existenz aber einer πατριά und eines Monats mit einem mehrtägigen Fest unter diesem Namen läßt einen solchen Kult mit Sicherheit annehmen, zumal der Beiname Geraistios nur für Poseidon belegt ist.

Eine zweiseitige Inschrift aus dem Jahre 146 v.Chr., die eine Liste von Komai und Phratrien enthält, die für den Bau der Stadtmauer Abgaben ablieferten, überliefert die Existenz der Geraistiastai[274]. Hierin wollte K.D. Mylonas, der die Inschrift publiziert hat, eine πατριά erkennen, die ihren Namen vom Hauptgott der Stadt erhielt[275]. Gegen diese Annahme spricht jedoch eindeutig die Tatsache, daß die Hauptgottheit der Stadt Poseidon Basileus und nicht Poseidon Geraistios war. Der Name dieser Phratrie läßt sich m.E. erklären, indem man in ihr auch eine Fest- bzw. Kultgemeinschaft erkennt, die als zentralen Kult die Verehrung des Poseidon Geraistios hatte. Auf der Peloponnes sind uns nur zwei solche Kultverbände für Poseidon bekannt: die Festgemeinschaft der Tainaristai in Sparta (**La 6, 14**) und die der Geraistiastai in Troizen.

Athenaios überliefert den Namen Geraistios für einen Monat des troizenischen Kalenders[276]. In diesem Monat fand in Troizen ein mehrtägiges Fest statt, dessen Name nicht bekannt ist. Es liegt jedoch nahe, daß dieses Fest Geraistia hieß und zu Ehren Poseidons gefeiert wurde. Während des Festes haben Sklaven und freie Bürger zusammen Knöchel gespielt, und die Hausbesitzer haben ihre Bediensteten empfangen. Es handelt sich um eine bekannte Art von Festen, bei denen das Gegenbild der

---

[272] P.E. Legrand, BCH 17, 1893, 103; A. Frickenhaus – W. Müller, AM 36, 1911, 33; A. Delivorrias (LIMC II 1 [1984] 35. Nr. 238 s.v. Aphrodite) identifizierte die weibliche Figur mit der Aphrodite des Typus Louvre-Neapel.

[273] s. die Urkundenreliefs im Eleusis-Mus. aus dem Jahre 422/21 v.Chr., vgl. Meyer a.O. 273 A 26; Lawton a.O. 88. Nr. 12; in Louvre (Inv.-Nr. 831) aus dem Jahre 410/9 v.Chr., vgl. Meyer a.O. 270 A 16; Lawton a.O. 86. Nr. 8; im Akrop.-Mus. (Inv.-Nr. 1333) aus dem Jahre 405 v.Chr., vgl. Meyer a.O. 266 A 5; Lawton a.O. 82f. Nr. 3.

[274] IG IV 757 B Z. 12.

[275] K.D. Mylonas, BCH 10, 1886, 145.

[276] Athen. 14, 639C: καὶ ἐν Τροιζῆνι δὲ μηνὶ Γεραιστίῳ· πανήγυρις δὲ τότε γίνεται πολυήμερος, ἧς ἐν μιᾷ οἱ δοῦλοι μετὰ τῶν πολιτῶν κοινῇ τε ἀστραγαλίζουσιν καὶ οἱ κύριοι τοὺς δούλους ἑστιῶσιν.

sozialen Ordnung im Mittelpunkt steht[277]. Wichtig in diesem Fall ist, daß es dabei um das Verhältnis des Sklaven zum Herren geht.

Das bedeutendste Heiligtum des Poseidon Geraistios, von dem aus sich auch der Kult verbreitet hat, befand sich bei Geraistos auf Euböa[278]. Dieses Heiligtum wird zum ersten Mal bei Homer erwähnt[279]. Pindar weiß von Spielen zu Ehren Poseidons an diesem Ort zu berichten[280]. R.W.M. Schumacher versuchte, zwischen den Heiligtümern von Tainaron, Kalaureia und Geraistos Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten[281]. Der Sage nach wurden diese Heiligtümer von drei Brüdern, Söhnen des Zeus gegründet, die dem jeweiligen Standort den Namen gegeben haben. Nach Schumacher ging die Initiative der Gründung der Poseidonheiligtümer auf Kalaureia und Tainaron von Geraistos aus. Diese Annahme erscheint mir mehr als fragwürdig, da ihre einzige Stütze die Gründungslegenden des jeweiligen Heiligtums bieten, die darüber hinaus erst von Stephanos von Byzanz überliefert werden. Die Funktion als asylbietendes Heiligtum, die alle drei Poseidonheiligtümer gemeinsam haben, reicht m.E. ebenfalls nicht aus, da eine solche Funktion bei jedem Heiligtum vorhanden ist[282]. Jeder heilige Ort fungierte auch als Asylort und nicht nur die drei genannten Poseidonheiligtümer; sie zählten zwar zu den bekanntesten, waren aber auf keinen Fall die einzigen asylgewährenden Kultorte. Eine so starke Verbindung unter den drei Poseidonheiligtümern, wie von Schumacher angenommen wird, möchte ich ausschließen, zumal der Kult des Poseidon Geraistios in der Stadt Troizen und nicht auf Kalaureia belegt ist[283]. Darüber hinaus fehlt auch die gemeinsame Epiklese, die eine solche Vermutung unterstützen würde[284].

Vielmehr vermute ich eine Kultverbindung zwischen der πατριά der Geraistiastai in Troizen und dem Heiligtum des Poseidon Geraistios auf Euböa. Eine gewisse Gemeinsamkeit besteht auch zwischen dem troizenischen Fest im Monat Geraistios und dem tainarischen Poseidion (**La 14**). Beim troizenischen Fest war das umgekehrte

---

[277] Beim attischen Fest der Anthesteria im gleichnamigen Monat durften Sklaven am zweiten Teil des Festes, an den *Choes*, teilnehmen. Am 12. Hekatombaion wurden in Athen die Kronia gefeiert; bei diesem Fest wurden die Sklaven, genauso wie bei den Geraistia in Troizen, von ihren Herren empfangen, vgl. M. Camps-Gaset, L'année des Grecs. La fête et le mythe (1994) 159f. Im kretischen Kydonia durften die Sklaven an einem bestimmten Tag ihre Herren sogar peitschen, vgl. Ephoros, FGrHist 70 F 29. Denselben Inhalt wie das Fest der Geraistia oder der Kronia hatten auch die Saturnalien in Rom, vgl. F. Graf, Nordionische Kulte (1985) 90ff. Über eine sozial-anthropologische Untersuchung des »Festes der verkehrten Welt« s. Chr. Auffarth, Der drohende Untergang (1991) 6ff.

[278] R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 77ff.

[279] *Od.* 3, 176ff.

[280] *Scbol. Pind. Ol.* 13, 159b.

[281] Schumacher a.O. 62ff.

[282] U. Sinn, in: Greek Sanctuaries 88ff.

[283] In einer Inschrift aus Kalaureia (IG IV 841.12) wird der Monatsname Geraistios überliefert. Es ist jedoch eher zu vermuten, daß die kleine Ortschaft von Kalaureia dem troizenischen Kalender gefolgt ist und keinen eigenen hatte. Für Troizen ist Geraistios als Monatsname belegt, vgl. Athen. 14, 639C.

[284] Epiklesen wie beispielsweise Hippios oder Asphaleios sind für Poseidon im gesamten griechischen Raum belegt und sind keineswegs ortsgebunden. Das Gegenteil gilt für Beinamen wie Helikonios, Tainarios oder Geraistios. Solche Beinamen sind mit gewissen Städten verbunden, so daß sich die Erfassung der Filialkulte viel leichter erweist; in dieser Hinsicht ist natürlich die gleichbleibende Epiklese ausschlaggebend, und dies trifft bei den Poseidonkulten auf Tainaron, Euböa oder Kalaureia nicht zu.

Google Original from

Schema des Verhältnisses Sklave – Herr ausschlaggebend und das tainarische Poseidonheiligtum war ein religiöser Bezugspunkt für die vordorische Bevölkerung. Ein solches spezifisches Merkmal ist für das Heiligtum des Poseidon Geraistios auf Euböa allerdings nicht belegt.

Festzuhalten ist lediglich, daß zwischen dem troizenischen und dem euböischen Kult des Poseidon Geraistios mit Sicherheit eine Abhängigkeit besteht[285]. Es liegt nahe, daß der Kult von Euböa aus nach Troizen eingeführt wurde. Am wahrscheinlichsten geschah dies m.E. im Laufe des 8. Jhs. v.Chr., als die Euböer eine der wichtigsten Handelsmächte des griechischen Raumes darstellten und dementsprechend einen intensiven Kontakt zu anderen Regionen Griechenlands pflegten[286].

3.16. Troizen. Extraurbanes Heiligtum des Poseidon Phytalmios

Epiklese: Phytalmios
Lit. Quellen: Paus. 2, 32, 8
Inschriften: IG IV 797
Archäologische Belege: –

Nachdem Pausanias die Stadt Troizen beschrieben hat, fängt er mit der Beschreibung der Wege an, die aus der Stadt führten, darunter der Straße zum Hafen Troizens und der nach Hermione. An der zuletzt genannten Straße sah Pausanias Heiligtümer des Poseidon Phytalmios und der Demeter Thesmophoros (*Abb. 13*)[287]. Kurz davor erwähnt er den Tempel der Aphrodite Nymphia[288].

In der Gegend zwischen dem heutigen und dem antiken Troizen, wo anhand der Beschreibung des Pausanias die Heiligtümer des Poseidon und der Demeter vermutet wurden, sind zahlreiche figürliche Terrakotten, Lampen, Bronzegegenstände und Keramik aus orientalisierender bis hellenistischer Zeit gefunden worden[289]. Von diesen hat G. Welter einen minimalen Anteil publiziert. Er brachte diese Funde mit dem Heiligtum der Demeter Thesmophoros in Verbindung und lieferte somit einen indirekten Anhaltspunkt für die Lokalisierung des Poseidonheiligtums, da Pausanias ausdrücklich berichtet, daß beide Heiligtümer in unmittelbarer Nähe zueinander standen[290]. Die Welter'sche Identifizierung wurde allgemein akzeptiert. Dagegen hat E. Meyer kurz vor Welter diese Funde dem Heiligtum der Aphrodite Nymphia zugewiesen. Er hat versucht, die Pausaniasstelle unterschiedlich zu deuten. Nach ihm

---

[285] C. Trümpy, Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen (1997) 137 sieht ebenfalls eine direkte Verbindung zwischen der Existenz des Monats Gera(i)stios im Kalender einer Stadt und dem Kult des Poseidon Geraistios auf Euböa.

[286] J.N. Coldstream, Geometric Greece (1977) 199f.; J. Boardman, The Greeks Overseas (1980) 39ff. A. Chaniotis meinte in einem Gespräch, daß eine Einführung des Kultes bereits in mykenischer Zeit und zwar aus Theben auch in Erwägung zu ziehen wäre.

[287] Paus. 2, 32, 8: Ἔστι δὲ ἔξω τείχους καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Φυταλμίου· μηνίσαντα γάρ σφισι τὸν Ποσειδῶνα ποιεῖν φασιν ἄκαρπον τὴν χώραν ἅλμης ἐς τὰ σπέρματα καὶ τῶν φυτῶν τὰς ῥίζας καθικνουμένης, ἐς δὲ θυσίαις τε εἴξας καὶ εὐχαῖς οὐκέτι ἅλμην ἀνῆκεν ἐς τὴν γῆν.

[288] Paus. 2, 32, 7.

[289] G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) 21f.; N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972) 41.

[290] Welter a.O. 22ff.; Guida, Pausanias II 324.

stand das Heiligtum der Aphrodite Nymphia an der Straße nach Hermione, die Heiligtümer des Poseidon Phytalmios und der Demeter Thesmophoros dagegen an der Straße zum Hafen Troizens, Pogon. Somit lokalisierte er letztere Heiligtümer im Norden, wo auch die Straße nach Pogon liegt[291]. Eine solche Annahme muß man jedoch ausschließen, da Pausanias mit der Beschreibung des Weges zum Hafen Pogon erst nach der Erwähnung der beiden Heiligtümer anfängt. Somit kann man die Welter'sche Lokalisierung als zutreffend betrachten, d.h. das Heiligtum des Poseidon Phytalmios auf den Anhöhen östlich der Stadt nah der antiken Straße nach Hermione vermuten und nicht im Norden, wie Meyer angenommen hat.

Den troizenischen Kult des Poseidon Phytalmios belegt auch ein kaiserzeitliches Ehrendekret, das in der Kirche der Agia Soteira im Bereich der antiken Agoraanlage gefunden wurde[292]. Der Fundort der Inschrift stellt aller Wahrscheinlichkeit nach auch ihren ursprünglichen Aufstellungsort dar. In ihr wird berichtet, daß ein Priester des Poseidon Phytalmios, ein gewisser Einalios, Sohn des Herakleon, wegen seiner Frömmigkeit von der Stadt Troizen heroisiert wird.

Poseidon Phytalmios ist eine Vegetationsgottheit, die die Ernte vor dem Salzwasser schützen kann oder sie auch mit ihm vernichtet. Für die Gründung dieses Kultes ist m.E. die Tatsache von Bedeutung, daß an der Grenze zu Methana das Gebiet wegen der Salzwassersümpfe unfruchtbar ist[293]. In bezug auf die Einrichtung des poseidonischen Kultes überliefert Pausanias, daß dies geschah, damit der Zorn Poseidons besänftigt wird: Der Gott hatte die Gegend durch Salzwasser unfruchtbar gemacht. Der genaue Grund für den göttlichen Zorn wird allerdings nicht genannt.

Plutarch berichtet, daß Poseidon in Troizen die Erstlinge der Feldfrüchte als Opfer erhalten hat, was seinen Charakter als Gott der Vegetation bestätigt[294]. Plutarch spricht in diesem Abschnitt allgemein vom Poseidonkult in Troizen; es sollte jedoch davon ausgegangen werden, daß sich dieses Opfer auf Poseidon Phytalmios und nicht auf Poseidon Basileus oder Geraistios bezog.

Auf der Peloponnes ist der Kult des Poseidon Phytalmios nur in Troizen belegt. Außerhalb der Peloponnes findet man Poseidon als Gott der Vegetation mit dieser Epiklese in Attika, Megara, Erythrai und Knidos sowie auf Ios und Rhodos[295], d.h. in Regionen bzw. Städten, die nah am Meer liegen, da Poseidon Phytalmios trotz des vegetabilen Aspekts eng mit dem Salzwasser und seinen negativen Auswirkungen auf die Pflanzenwelt verbunden ist.

3.17. Überblick

Die antike Überlieferung und die archäologischen Untersuchungen in dieser Landschaft der Peloponnes belegen die Existenz von poseidonischen Kultstätten in neun Städten und kleineren Gemeinwesen: Ägina, Argos, Didymoi, Genesion, Hermione,

---

[291] RE VII A 1 (1939) 632f. s.v. Troizen (Meyer).

[292] IG IV 797; s. auch Kap. III 1.

[293] Eine Felsinschrift in Oga an der Nordküste von Methana – 3 km nordwestlich von Agios Konstantinos – belegt vermutlich die Existenz eines Temenos (?) des Poseidon Phytalmios auch auf der Halbinsel von Methana, s. E. Konsolaki, in: Peloponnesian Sanctuaries 36 mit Anm. 74.

[294] Plut. *Tbes.* 6, 1: ᾧ [Ποσειδῶνι] καὶ καρπῶν ἀπάρχονται.

[295] RE XX 1 (1941) 1175 s.v. Phytalmios (Schmidt).

Kalaureia, Nauplia, Temenion, Troizen. Im epidaurischen Heiligtum des Apollon Maleatas und des Asklepios erscheint Poseidon als einer der wahrlich unzähligen *visiting gods*, die Weihungen in Form von Opferaltären empfangen[296]. In Mykenai belegt m.E. die kleine Weihinschrift des 3. Jhs. nicht zwingend auch die Existenz einer Kultstätte. Die deutliche Präsenz Poseidons in der Argolis ergänzen das Fest der Thiasoi auf Ägina, das Fest der Geraistia in Troizen[297] und die freistehende Bronzestatue des Gottes in Hermione. Zusammen mit Lakonien oder Arkadien gehört die Argolis zu den Landschaften mit den meisten poseidonischen Kultorten, wobei nur im Falle Kalaureias von einer überregionalen Bedeutung einer poseidonischen Kultstätte die Rede sein kann.

Die Stellung Poseidons in der Argolis verlangt nach einer differenzierteren Sicht des Gesamtbildes als es bei Achaia der Fall war. In der Westargolis, die von Argos kontrolliert wird, nimmt das Heraion von Argos eine herausragende Position ein[298], während in der nordöstlichen Argolis, in der Epidauria, das Asklepieion alle anderen Kultorte überstrahlt. Eine eindeutig besondere Bedeutung haben die poseidonischen Kultstätten in der Troizenia und in der Hermionis, in der südöstlichen Argolis. Hier wollte J. Hall die offensichtliche Bedeutung des Poseidonkultes mit den starken nichtdorischen Elementen in der Bevölkerung in Verbindung bringen[299].

In den Städten und Komai der Westargolis hat Poseidon eine ambivalente Position: Seine Heiligtümer sind sicherlich keine überregional bzw. zwischenstaatlich bedeutenden Kultorte, sie weisen aber stellenweise äußerst interessante Kultcharakteristika auf. In Argos selbst stellen die apollinischen Kultstätten die wichtigen kultischen Pole der Stadt dar, obwohl Argos doch zu den wenigen peloponnesischen Städten gehört, die Poseidon in einem Agoraheiligtum verehren[300]. Das Heiligtum des Poseidon Prosklystios entsteht als Reaktion auf die harte Strafe des Gottes – Überschwemmung fast des gesamten Stadtgebietes – nach seiner Niederlage gegen Hera um die Vorherrschaft in Argos. Bedeutender scheinen die poseidonischen Heiligtümer in den drei westargolischen Küstenortschaften Genesion, Nauplia und Temenion gewesen zu sein. Die Kultstätte in Genesion nimmt mit dem eigentümlichen Pferdeopfer eindeutig eine besondere Position ein. Der Kultort und das dazugehörige Ritual gehen aller Wahrscheinlichkeit nach mindestens auf die geometrische Zeit zurück[301]. Alle drei Küstengemeinden und die ihnen gehörenden Heiligtümer kommen im Laufe der Zeit unter argivische Kontrolle.

In der Epidauria ist kein einziges Heiligtum des Poseidon bekannt. Auf Ägina wird die Kulttopographie der Insel vom Apollontempel auf dem Kolonnahügel, vom Heiligtum der Aphaia im Nordosten und von der Zeus-Hellanios-Kultstätte im Zentrum der Insel beherrscht. Das für Poseidon und Apollon inschriftlich überlieferte, gemeinsame Temenos nimmt hierin eine zweitrangige Position ein. Dagegen gehört Poseidon zu den wichtigsten Gottheiten in der Troizenia und der Hermionis, und dies

---

[296] IG IV^2 1, 150. 308. 309. 411. 552-556; IG IV 1315. s. auch Kap. III 4.2 und 4.3.

[297] s. Kap. III 2.1.

[298] Für einen neuen Forschungsansatz über die Beziehung der Stadt Argos zum Heraion s. J.M. Hall, AJA 99, 1995, 577ff.

[299] J.M. Hall, Ethnic Identity in Greek Antiquity (1997) 101.

[300] Paus. 2, 22, 4. s. auch Kap. II 2.1.1.

[301] s. Kap. III 3.4.

wird durch die Heiligtümer des Gottes in diesen Gebieten bestätigt. Sollte sich die Hypothese von E. Konsolaki, daß die mykenische Kultstätte bei der Kapelle des Agios Konstantinos auf der Methana-Halbinsel in der Tat Poseidon geweiht war[302], bestätigen, dann hätte der poseidonische Kult in der Troizenia eine Tradition gehabt, die bis zur mykenischen Zeit zurückreichte und sich darüber hinaus und im Gegensatz zum pylischen Poseidonkult (**Me 3**) auch archäologisch erfassen ließe.

Die bedeutendste Kultstätte in diesem Teil der Argolis war mit Sicherheit das Heiligtum des Poseidon auf der Insel Kalaureia, das zeitweise als kultisches Zentrum einer Amphiktyonie fungiert hat und zu Troizen gehörte. Die andere poseidonische Kultstätte Troizens – diejenige des Poseidon Phytalmios außerhalb der Stadtmauer – hat einen strikt lokalen Charakter und zeigt den Gott in seiner seltenen Funktion als eine beschützende oder auch vernichtende Vegetationsgottheit. Die Gründungslegende des Heiligtums, wonach Poseidon das troizenische Land durch Salzwasser unfruchtbar machte und durch die Weihung der Kultstätte besänftigt werden sollte, spiegelt eine existierende Problemsituation der Troizenia wider: Das Gebiet nördlich Troizens am Übergang zur Methana-Halbinsel ist heute noch wegen des vorhandenen, unterirdischen Salzwassers unfruchtbar.

In Hermione stellen die Fundamente des großen Poseidontempels auf dem heutigen Kap Bisti eine der wichtigsten Hinterlassenschaften der Stadt aus dem Altertum. Der spätarchaische Peripteralbau hat sicherlich das antike Landschaftsbild durch seine zentrale Lage auf dem Kap und seine Größe beherrscht. Der poseidonische Tempel bleibt bis in die römische Zeit hinein eine wichtige Kultstätte der Stadt, wie eine Inschrift des 3. Jhs. n.Chr. zeigt[303]. Von der Bedeutung Poseidons allgemein in der Hermionis zeugt auch die Tatsache, daß an der wichtigen und umstrittenen Grenze zu der Epidauria bei der Kome Didymoi drei Heiligtümer für Poseidon, Apollon und Demeter die Oberhoheit der Hermioneer in diesem Gebiet und die agrarwirtschaftliche Bedeutung der Region mit kultischen Mitteln zum Ausdruck bringen.

Wie bereits für Achaia festgestellt wurde, liegen auch in der Argolis die meisten der poseidonischen Kultstätten direkt oder sehr nah am Meer. Hierzu gehören die Heiligtümer von Genesion, Hermione, Kalaureia, Nauplia und Temenion. Obwohl die Heiligtümer in Argos und Troizen von der topographischen Situation her sehr unterschiedlich liegen – das Heiligtum des Poseidon Prosklystios auf der Agora von Argos, das Heiligtum des Poseidon Phytalmios außerhalb der Stadt Troizen –, werden beider Gründungen in der mythischen Überlieferung mit dem Zorn und der anschließenden Besänftigung des Gottes verbunden; in beiden Fällen drückt sich der Zorn Poseidons mittels seiner maritimen Macht aus. Die genaue Lage des äginetischen Temenos für Poseidon und Apollon ist zwar nicht bekannt, es dürfte sich allerdings in der Nähe des ebenfalls inschriftlich bezeugten Temenos der Athena im Inneren der Insel befinden. Die Kultstätte des Poseidon bei Didymoi liegt an einer Grenze zwischen dem Gebiet von Hermione und dem von Epidauros. Es handelt sich um eine für poseidonische Kultstätten eher seltene Lage. Die Einbettung der Poseidonhei-

---

[302] E. Konsolaki, ADelt 46, 1991 [1996], Chron., 71ff.; dies., in: Peloponnesian Sanctuaries 25ff.; D. Schilardi, in: Helike II 274ff. W. Burkert, in: Les Panthéons 50f. nimmt an, daß Poseidon in mykenischer Zeit der wichtigste Gott der gesamten Argolis war.

[303] IG IV 716; s. auch Kap. III 1.

Google Original from

ligtümer in das argolische Landschaftsbild zeigt eine größere Variation im Vergleich zu Achaia auf.

Die typische küstennahe Lage erscheint also auch in der Argolis beherrschend; daneben sehen wir allerdings, wie ähnliche mythische Traditionen zur Gründung eines Agoraheiligtums und einer extraurbanen Kultstätte führen können, oder wie ein poseidonischer Kultort – seltener – mit religiösen Mitteln die Rechte einer Gemeinde über ein bestimmtes Gebiet dokumentieren bzw. manifestieren kann[304].

Die Informationen über das Aussehen oder die bauliche und statuarische Ausstattung der argolischen Poseidonkultstätten sind im allgemeinen wenig aussagekräftig. Pausanias erwähnt in seiner Periegese acht der Poseidonkultstätten in der Argolis und benutzt in allen Fällen den wenig spezifischen Begriff Heiligtum (ἱερόν). Nur in bezug auf das Heiligtum bei Didymoi fügt er hinzu, daß die Kultstatue stehend und aus weißem Stein (Marmor?) war. Das Heiligtum von Genesion charakterisiert er als klein (οὐ μέγα). Auch im Falle Äginas wird aus den Inschriften nicht deutlich, ob im Temenos ein Schrein oder Tempel und Altar, ein Hain oder lediglich ein Altar stand. Fraglich ist darüber hinaus auch, ob mit dem Begriff Temenos eine Kultstätte oder nur Landbesitz Poseidons und Apollons auf der Insel gemeint ist. Nur im Falle Hermiones und Kalaureias ergänzen sich literarische Überlieferung und archäologische Erforschung. Das Poseidonheiligtum, das von Pausanias dreimal in seiner Beschreibung Hermiones als wichtiger topographischer Anhaltspunkt benutzt wird, wird mit dem großen, spätarchaischen Tempel identifiziert, der den zentralen Platz des Bisti-Kaps einnimmt. Der Altar des Tempels wurde allerdings bis heute nicht ausgegraben. Ob der Tempel auch in der Antike inmitten eines imposanten Haines aus Seekiefern stand, wie es heute der Fall ist, läßt sich nicht beantworten. Die schwedischen Ausgrabungen auf Kalaureia am Ende des 19. Jhs. haben Reste einer Kultanlage ans Tageslicht gefördert, die dem Status des Poseidonheiligtums als Zentrum einer Amphiktyonie entsprechen. Die Grabungen haben allerdings wenig zum Verständnis der statuarischen Ausstattung der Kultstätte beigetragen; die kleine, römische Asklepiosstatuette des Typus Este stammt nicht aus dem Bereich des Heiligtums.

Genau wie Achaia mit Helike besitzt auch die Argolis mit der Kultstätte auf Kalaureia ein poseidonisches Heiligtum mit einem überregionalen Charakter, das als Zentrum einer Amphiktyonie fungierte. Im Gegensatz zur rein achäischen Amphiktyonie von Helike hat die kalaureatische Amphiktyonie durch die Teilnahme Athens, des böotischen Orchomenos und des lakonischen Prasiai (später von Sparta ersetzt) einen geradezu internationalen Charakter[305]. Diese Kultstätte darf momentan als der älteste poseidonische Kultort der Argolis gelten, da noch nicht eindeutig geklärt ist, ob das mykenische Heiligtum auf der Methana-Halbinsel tatsächlich Poseidon geweiht war.

---

[304] s. Kap. II 2.2.5.

[305] s. Kap. III 9.2.2.

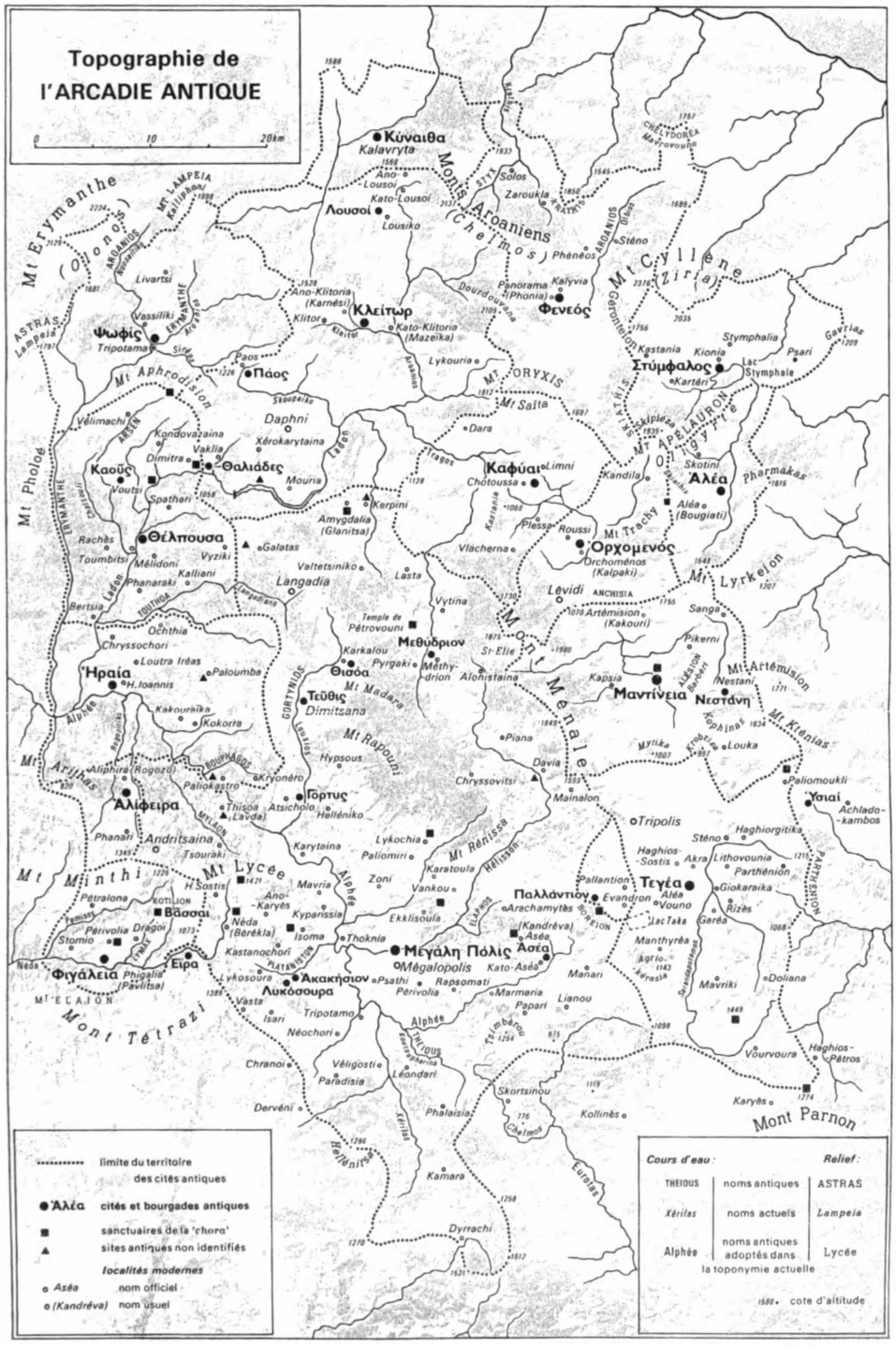


Abb. 14

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF VIRGINIA

4. Arkadien

4.1. Asea. Tempel des Poseidon und der Athena Soteira

Epiklese: –

Lit. Quellen: Paus. 8, 44, 4

Archäologische Belege: a) Fundamente und Reste des aufgehenden Mauerwerks b) Votivgaben aus Bronze, Eisen und Ton

Reste der antiken Stadt von Asea liegen auf dem Hügel Paliokastro tou Frangovrisou südöstlich des heutigen Ano Asea und zwar direkt an der modernen Straße, die Tripolis mit Megalopolis verbindet (*Abb. 14*). Die Akropolis der hellenistischen Stadt befindet sich auf diesem Hügel, der sich von Norden in das Tal des Alpheiosflusses vorschiebt. Hier wurden durch schwedische Ausgrabungen Architekturreste aus neolithischer bis mittelhelladischer Zeit und dann wieder aus dem Hellenismus ans Tageslicht gebracht[1]. Die klassische Stadt vermutete E.J. Holmberg nördlich der hellenistischen Akropolis[2]; J.A. Pikoulas dagegen lokalisierte mit überzeugenden Argumenten sowohl die archaische als auch die klassische Stadt um den Akropolishügel[3]. Neuere Untersuchungen im antiken Stadtgebiet durch das Swedish Institute at Athens unter der Leitung von J. Forsén haben die These von Pikoulas bestätigt[4].

Im Territorium von Asea sah Pausanias auf seinem Weg nach Pallantion die Reste eines Tempels der Athena Soteira und des Poseidon, der auf dem Boreionberg lag und der Sage nach von Odysseus nach seiner Rückkehr aus Troja errichtet wurde[5]. Die Pausaniasstelle war lange umstritten und führte zur Identifizierung zweier verschiedener Tempelbauten im Territorium der antiken Stadt mit dem von Pausanias gesehenen Athena- und Poseidontempel[6]. In den Jahren 1938-39 untersuchte Holm-

---

1 E.J. Holmberg, The Swedish Excavations at Asea in Arcadia (1944).

2 ebenda 174ff. 181f.

3 J.A. Pikoulas, Ἡ Νότια Μεγαλοπολιτική Χώρα (1988) 53ff. bes. 56 untersuchte durch ein Survey das Gebiet, das Holmberg für das klassische Asea gehalten hat, und konnte keinerlei Funde feststellen, die auf eine Stadt mit der Bedeutung Aseas hindeuten könnten. E.C. Drakopoulos, AntCl 66, 1997, 301ff., stellte die Lokalisierung des klassischen Asea um den Hügel der hellenistischen Akropolis – allerdings ohne beweiskräftige Argumentation – in Frage.

4 J. Forsén – B. Forsén – M. Lavento, OpAth 21, 1996, 73ff.

5 Paus. 8, 44, 4: ἔστι δὲ ἄνοδος ἐξ Ἀσέας ἐς τὸ ὄρος τὸ Βόρειον καλούμενον, καὶ ἐπὶ τῇ ἄκρᾳ τοῦ ὄρους σημεῖά ἐστιν ἱεροῦ· ποιῆσαι δὲ τὸ ἱερὸν Ἀθηνᾷ τε Σωτείρᾳ καὶ Ποσειδῶνι Ὀδυσσέα ἐλέγετο ἀναχομισθέντα ἐξ Ἰλίου.

6 W.M. Leake (Travels III 34f.) identifizierte die Tempelruine auf dem Berg Gravari als den Tempel der Athena Soteira und des Poseidon. E. Curtius (Peloponnesos I 264) erwähnte auch kurz diese Architekturreste und verband sie ebenfalls mit dem obengenannten Tempel. W. Loring, JHS 15, 1895,

berg die Reste eines imposanten dorischen Tempels (6 x 14 Säulen) aus dem beginnenden 5. Jh. v.Chr. (500-490 v.Chr), der auf dem Berg des Agios Elias, 5 km nordwestlich der Akropolis von Asea, liegt[7]. Holmberg wollte zwar diese Architektur mit dem Tempel der Athena Soteira und des Poseidon in Verbindung bringen, konnte aber die Lage des Tempels mit der Pausaniasstelle nicht in Einklang bringen; nach Pausanias lag der Tempel auf dem höchsten Punkt der Straße, die über den Berg Boreion führte; der von Holmberg ausgegrabene Tempel liegt jedoch nicht an einem antiken Weg. Des weiteren wurden bei den Grabungen keine Votivgaben entdeckt, die es erlauben würden, das Heiligtum mit einer der zwei Gottheiten zu verbinden.

K.A. Rhomaios identifizierte hingegen eine andere Tempelruine mit überzeugenden Argumenten als den Tempel der Athena und des Poseidon[8]. Die Architekturreste befinden sich auf dem heutigen Berg Gravari (Vigla) und liegen direkt an der Straße, die in der Antike Asea, Pallantion und Tegea miteinander verband. Die Lage dieses Tempels entspricht daher der Beschreibung des Pausanias. Die Entdeckung dreier Miniaturdreizacke während der ersten griechischen Grabungen am Tempel konnte schließlich diese Vermutung archäologisch untermauern[9].

Der Tempel weist zwei Phasen auf: Der Bau des 7. Jhs. war aller Wahrscheinlichkeit nach eine Lehmziegel- und Holzkonstruktion. Von diesem Bau sind zwei Gruppen lakonischer Dachziegel erhalten. Zur ersten Fundgruppe, die auch das Errichtungsdatum 630-20 v.Chr. liefert, gehören mehrere einfache Ziegel, Diskusantefixe sowie zwei Fragmente eines Diskusakroters[10]. In der Zeit zwischen 570-40 v.Chr. wurde das Dach erneuert. Zu dieser zweiten Dachkonstruktion gehören Fragmente eines Geison mit alternierenden einfachen und doppelten T-Motiven und mehrere Palmettenantefixe[11].

Alle Kleinfunde aus den Grabungen wurden chronologisch dieser ersten Phase des Tempels zugewiesen. Es sind wenige Tonstatuetten, die allerdings nicht näher beschrieben werden, und eine große Anzahl von Bronzeblechen mit unterschiedli-

---

33f. sah in dem anderen Bau auf dem Berg Agios Elias den Tempel des Poseidon und der Athena Soteira. Bis zu dieser Zeit war allerdings keine der beiden Tempelruinen durch Grabungen erforscht, und die unterschiedlichen Identifizierungen beruhten allein auf der Interpretation der Stelle bei Pausanias.

[7] E.J. Holmberg, A Doric Tempel near Asea in Arcadia (1941); M. Jost (Arcadie 199ff.) vermutet, daß der von Holmberg untersuchte Tempel mit dem Pantempel der Stadt der Peraither in der Mainalie gleichzusetzen sei; diese Annahme läßt sich jedoch nicht nachweisen. Im Sommer 1997 führte das Swedish Institute at Athens Grabungen am großen Tempel auf dem Agios Elias durch, s. J. Forsén – B. Forsén – E. Østby, in: Defining Arcadia 169ff. Die Ausgräber möchten in dem Heiligtum eine Ethnos-Kultstätte erkennen, die dem mainalischen Stamm gehörte und später von Asea kontrolliert wurde. Es handelt sich m.E. vielmehr von Anfang an um ein extraurbanes Heiligtum der Stadt Asea, finanziert aller Wahrscheinlichkeit nach mit Geldern, die aseatische Söldner beigesteuert hatten. Zur Architektur des Tempels s. auch E. Østby, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 350ff.

[8] K.A. Rhomaios, Prakt 1910, 274ff.; AEphem 1957, 114ff.

[9] K.A. Rhomaios, Prakt 1910, 276; AEphem. 1957, 146.

[10] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 117ff. Abb. 4-7. Ein ähnliches Akroter dekorierte auch das Dach des poseidonischen Tempels in Petrovouni bei Methydrion, vgl. AF 36. Abb. 11. N.A. Winter, Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period (1993) 139f. schrieb das Diskusakroter aus Asea ihrem »disc acroterion Type III« zu. Es handelt sich um einen rein arkadischen Typus, der auch durch weitere Funde aus Lousoi und Petrovouni belegt ist.

[11] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 119ff. Abb. 8-14.

Google Original from

chen Motiven sowie Bronzefiguren. Bei den Objekten aus Bronze handelt es sich im einzelnen um die drei schon erwähnten, heute verschollenen, Miniaturvotive, die durch die Form des Dreizacks den Kult des Poseidon deutlich erkennen lassen[12]. In dem ersten knappen Grabungsbericht erwähnte Rhomaios 15 bronzene Armbänder, die in dem späteren Bericht nicht mehr auftauchten[13]. Des weiteren stammen aus dieser Phase zwei Bronzebleche mit Palmettenfries bzw. Gorgoneia, vier Hahnfiguren, zwei Rosetten, auf denen ein Fuchs bzw. ein Vogel sitzt, eine Frauenfigur, die einen Granatapfel hält und von Rhomaios mit Athena in Verbindung gebracht wurde, ein Krieger, eine Frauenfigur, eine Chimaira, eine Sphinx, drei Männerfiguren, ein Ziegenbock, ein Fischamulett und drei Stierfigürchen[14]. Alle Funde werden vor der Mitte des 6. Jhs. v.Chr. datiert und stammen nach Meinung des Ausgräbers aus einer lakonischen Werkstatt. Die lakonischen Dachziegel sowie die Bronzeartefakte lassen einen deutlichen Einfluß Spartas in diesem Gebiet im ausgehenden 7. Jh. und in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v.Chr. erkennen.

Problematischer ist die Zuweisung eines fragmentarisch erhaltenen Reliefs aus Dolianamarmor aus dem 7. Jh. v.Chr.[15]. Es wurde nicht in der Nähe des Tempels, sondern 100 m weiter östlich gefunden. Erhalten sind die Oberkörper zweier Figuren im Profil. Es handelt sich um eine sitzende weibliche und eine stehende männliche Figur. Rhomaios vermutete, daß das Relief eine Weihung im alten Tempel darstellt, die in späterer Zeit entfernt und als Metope des zweiten Tempels wiederverwendet wurde[16]. Es erscheint mir allerdings wenig plausibel, daß ein Weihrelief des ausgehenden 7. Jhs. als Architekturschmuck in dem Tempel aus dem letzten Drittel des 6. Jhs. Wiederverwendung fand. Die wenigen erhaltenen Fragmente des Triglyphen-Metopen-Frieses weisen keine Reste reliefierter Dekoration auf. Aber auch wenn der zweite Tempel reliefierte Metopen besessen haben sollte, hätte das Relief des 7. Jhs. eher wie ein Fremdkörper gewirkt. Der Ausgräber dachte in bezug auf die sitzende Frauenfigur an die Große Mutter. E.G. Raftopoulou erkannte in dem Relief die Wiedergabe einer *anakalypsis*, die in dieser Form motivisch häufig in Arkadien zu finden ist[17]. Sollte es sich tatsächlich um eine Weihung aus dem Tempel handeln, dann darf man m.E. auch an eine Darstellung der Tempelinhaber denken; eine bartlose Figur als Poseidon würde in der archaischen Zeit kein Problem darstellen[18].

Kurz nach der Mitte des 6. Jhs. v.Chr. ist anstelle des aus Holz und Lehmziegel gebauten Tempels ein dorischer Peripteros errichtet worden. Vom aufgehenden Mauerwerk ist wenig erhalten, da der Tempel als Steinbruch für die benachbarten Ort-

---

[12] K.A. Rhomaios, Prakt 1910, 276.

[13] ebenda. Die ungefähr 100 Nadeln, die nach I. Kilian-Dirlmeier, Nadeln der frühhelladischen bis archaischen Zeit von der Peloponnes (1984) *passim* aus dem aseatischen Tempel des Poseidon und der Athena Soteira stammen sollen, wurden in keinem der Grabungsberichte erwähnt.

[14] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 147ff.

[15] ebenda 144ff.

[16] ebenda 146; C. Morgan, in: Defining Arkadia 401.

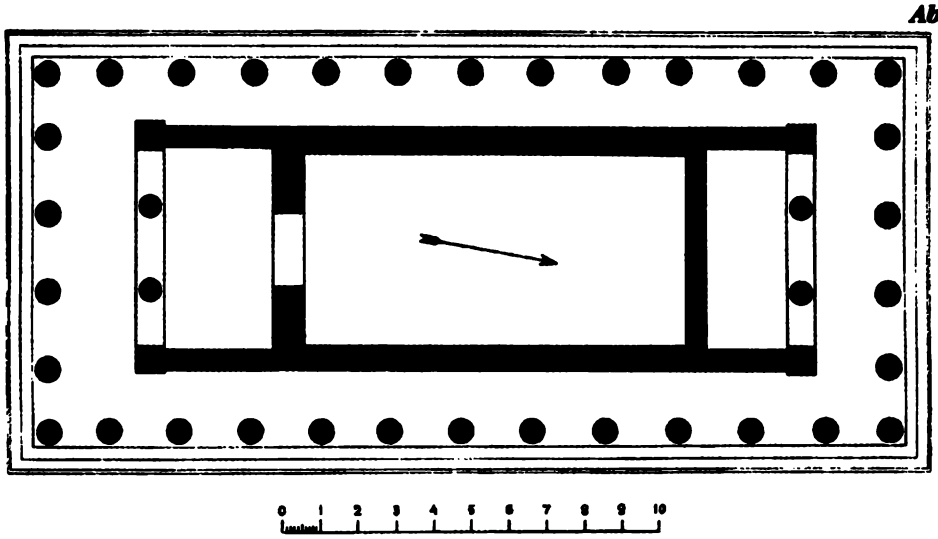
[17] E.G. Raftopoulou, in: Sculpture 1ff. Abb. 2. F. Felten, Arkadien, 2. Sondernr. AW (1987) 24f. sah in dem Relief eine frühe Totenmahlszene.

[18] Die Kultstatue im amphiktyonischen Heiligtum beim triphylischen Samikon (**El 4**) und mindestens zwei der Penteskouphia-Pinakes (**Ko 10**) stellten Poseidon ebenfalls bartlos dar.

Digitized by Google Original from

schaften gedient hat[19]. Kurz vor 1942 wurde auf dem nördlichen Teil des Tempels die kleine Kapelle der Agia Soteira errichtet. Der Tempel ist 24,40 × 11,55 m groß und hat 6 × 13 Säulen. Es handelt sich um einen dorischen Peripteros mit jeweils zwei Säulen in antis im Pronaos und Opisthodom (*Abb. 15*)[20]. Seine N-S-Orientierung ist geländebedingt. Die Fundamente des Tempels bestehen aus weichem Kalkstein; das gesamte aufgehende Mauerwerk war hingegen aus Marmor, der aus den Steinbrüchen von Doliana in der Nähe des Tempels der Artemis Knakeatis stammt[21]. Vom signifikanten Mauerwerk sind Säulentrommeln mit 20 Kanneluren, Kapitelle (*Abb. 16*), Triglyphenfragmente und mehrere Fragmente der bezeichnenderweise ionischen Geisa erhalten[22]. Von den Giebelskulpturen ist ein kleines Fragment erhalten, das die linke Vorderpranke eines Löwen wiedergibt[23]. Ein Fragment vom Körper eines angeblichen Triton, das lange als verschollen galt, wurde von A. Delivorrias in den Magazinen des Museums von Tegea entdeckt und eindeutig als Fragment eines Delphins identifiziert[24]. Wie oben schon erwähnt, konnten der zweiten Bauphase des Tempels keine Funde zugeschrieben werden.

Abb. 15



Das fehlende Fundmaterial erlaubt keine Aussagen über den Zeitpunkt, zu dem der Tempel verlassen wurde. Pausanias beschreibt in seiner Periegese den Tempel eindeutig als Ruine. Die Vermutung des Ausgräbers, daß der Tempel bereits zu Beginn des 5. Jhs. v.Chr. verlassen wurde, und daß später der von Holmberg ausgegra-

---

[19] Zahlreiche Architekturfragmente aus dem Tempel fanden in der Kirche des benachbarten Ortes Valtetsi, im Kloster der Agia Paraskevi sowie in der auf den Überresten des Tempels liegenden kleinen Kapelle der Agia Soteira als Spolien Wiederverwendung.

[20] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 131.

[21] ebenda 126.

[22] Die Architektur des Tempels wurde zuletzt von E. Østby, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 338ff. eingehend untersucht.

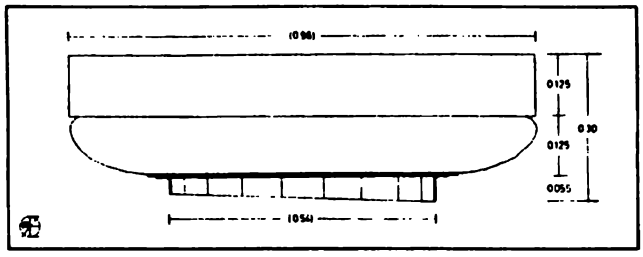
[23] Rhomaios 143ff. Abb. 33.

[24] A. Delivorrias, ADelt 24, 1969, Chron., 130. Taf. 117a.

Google Original from

bene Tempel als Ersatz für den Kult der Athena Soteira und des Poseidon errichtet wurde, läßt sich keinesfalls beweisen[25].

Abb. 16



Bei der Erwähnung des Tempels nennt Pausanias den Beinamen des Gottes nicht, so daß sichere Aussagen über den Kultcharakter Poseidons in Asea kaum möglich sind. M. Jost sah in dem Granatapfel, den eine der weiblichen Figuren aus Bronzeblech in der Hand hält, einen Hinweis auf den chthonischen Aspekt des Athenakultes und entsprechend auch des Poseidon[26]. Von Bedeutung ist die Tatsache, daß Athena als σύνναος des Poseidon auftritt. Dies ist keineswegs ein Einzelfall, sondern bildet eines der relativ häufigen Beispiele im griechischen Kulturraum dafür, daß Poseidon in derselben Kultstätte bzw. sehr nah an einem Athenaheiligtum verehrt wird[27]. In einigen Fällen, in denen Poseidon zusammen mit Athena verehrt wird, hat er einen für diesen Gott seltenen politischen Charakter[28]. Dafür spricht die Lage solcher Tempel auf einer Akropolis, auf der Agora oder in wichtigen Bezirken einer Stadt.

Der Kult der beiden Gottheiten muß auf jeden Fall für Asea von besonderer Bedeutung gewesen sein. Der Bau eines marmornen Peripteros außerhalb der Stadtmauer an der Grenze zum Territorium der Pallantier deutet auf die besondere Bedeutung Athenas und Poseidons für die Stadt zumindest für das 6. und 5. Jh. hin und zeichnet das Heiligtum der Athena Soteira und des Poseidon neben dem Tempel auf dem Agios Elias als eines der bedeutendsten extraurbanen Heiligtümer Aseas aus. Obwohl der Tempelbau tatsächlich an einem Grenzgebiet lag, sollte man die aseatische Kultstätte nicht zwingend als ein Zeichen der territorialen Souveränität der Stadt Asea interpretieren, wie dies verstärkt für extraurbane Heiligtümer angenommen wird[29]. Poseidonische Kultstätten liegen selten an zwischenstaatlichen Grenzen; der aseatische Tempel gehört zu einer relativ großen Gruppe peloponnesischer Poseidia, die an einer wichigen Straße liegen.

---

[25] M. Jost, in: Le sanctuaire 236 bringt die Aufgabe des Tempels mit der Gründung Megalopolis' im 4. Jh. zusammen.

[26] Arcadie 293f. Der Granatapfel hat tatsächlich vor allem im Rahmen des Demeterkultes eine symbolisch chthonische Bedeutung: Bei den Thesmophorien aßen die Frauen Granatapfelkerne, und der Saft der Granatäpfel sollte die Teilnehmer an Blut erinnern, vgl. Homo Necans 314 mit Anm. 49. Allgemein zu den chthonischen Aspekten der Granatapfelsymbolik s. M. Lugauer, Untersuchungen zur Symbolik des Apfels in der Antike (1967) 133ff.

[27] Auf Kap Sunion standen ursprünglich die Tempel der zwei Gottheiten in unmittelbarer Nähe zueinander, später wurden sie gemeinsam im Poseidontempel verehrt. Auf dem Hippios Kolonos in Athen hatten die zwei Götter mit demselben Beinamen Hippios einen gemeinsamen Altar, und schließlich wurden auf der Athener Akropolis die zwei Gottheiten im selben Gebäude, im Erechtheion, verehrt. Für die peloponnesischen Beispiele s. Kap. III 8.1.4.

[28] vgl. das Heiligtum der Athena Hippia und des Poseidon Hippios auf dem Athener Kolonos Hippios, das das kultische Zentrum der athenischen Reiterschicht (ἱππεῖς) gewesen ist, vgl. P. Siewert, in: G.W. Bowersock u.a. (Hrsg.), Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox (1979) 280ff.

[29] La naissance 32ff.; F. de Polignac, in: Placing the Gods 3ff.

4.2. Kaphyai. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 8, 23, 3

Archäologische Belege: Münze severischer Zeit

Kaphyai befand sich im nordwestlichen Teil der Ebene von Orchomenos (*Abb. 14*). Es verlor in seiner Geschichte nie seine Selbständigkeit, konnte sich aber auch nie gegen das benachbarte Orchomenos profilieren. Pausanias besuchte die Stadt direkt nach Orchomenos, auch wenn er in seiner Beschreibung die zwei Städte nicht in direktem Anschluß aneinander erwähnt. Von den Sehenswürdigkeiten in der Stadt fand der Perieget lediglich die Heiligtümer des Poseidon und der Artemis Knakalesia erwähnenswert; er macht jedoch keinerlei topographischen Angaben über die Lage der beiden Kultstätten[30].

Bis heute wurden im Gebiet der antiken Stadt keine Ausgrabungen durchgeführt. W.M. Leake lokalisierte im 19. Jahrhundert das antike Kaphyai südöstlich des heutigen Dorfes Chotoussa, weil er in diesem Gebiet mehrere Fundamente, Marmorblöcke und Reste der Rundtürme der antiken Stadtmauer sowie Reste des kaphyatischen Dammes gesehen hatte.[31] Die Untersuchungen von F. Hiller v. Gaertringen und H. Lattermann und später von G. Papandreou haben diese Annahme bestätigt[32].

Für die genaue Lokalisierung der beiden von Pausanias gesehenen Heiligtümer gibt es hingegen nur unbestätigte Vermutungen. 1911 entdeckten Hiller v. Gaertringen und Lattermann die bis dahin unbekannten Reste eines rechteckigen Gebäudes in der Nähe des Dorfes Kato Agali auf dem Berg Kastania.[33] Das Gestein in der Gegend ist von auffallend gelber Farbe, die wahrscheinlich zum antiken Namen des Berges Knakalos führte (κναχός ion. κνηχός = gelb wie Safran). Daher wäre es möglich, die oben genannte Ruine mit dem Tempel der Artemis Knakalesia zu identifizieren. M. Jost vermutete, daß Artemis Knakalesia zwei Heiligtümer in Kaphyai besaß, eines innerhalb der Stadtmauer und eines auf dem Berg Knakalos[34]. Dementsprechend wäre die angesprochene Tempelruine mit dem extraurbanen Heiligtum der Göttin gleichzusetzen.

---

[30] Paus. 8, 23, 3: Καφυάταις δὲ ἱερὰ θεῶν Ποσειδῶνός ἐστι καὶ ἐπίκλησιν Κναχαλησίας Ἀρτέμιδος.

[31] Travels III 119ff. Die einzige antike Ruine von Kaphyai, die bis heute eingehend untersucht wurde, ist der Damm zwischen Orchomenos und Kaphyai, vgl. J. Knauss – B. Heinrich – H. Kalcyk, AA 1986, 583ff. Die Untersuchungen haben gezeigt, daß der Damm wie der Kopaisdamm in Böotien schon in prähistorischer Zeit existierte: »... die Kaphyaten hätten ihren Damm ohne Zustimmung des zentralen Ortes auf keinen Fall als Grenzbollwerk gegen die Orchomenier errichten können. Bei der Wahl der Sperrenstelle und der Höhenlage der Dammkrone waren orchomenische Interessen entscheidend in Mitleidenschaft gezogen. Die Seebildung ging zu Lasten ihres Gebietes. Die in historischer Zeit nachgewiesene Selbständigkeit von Kaphyai ist sicherlich nach der Auflösung des überörtlichen Machtgefüges gewachsen...«.

[32] AF 21f.; G. Papandreou, Prakt 1920, 114ff.

[33] AF 21f.

[34] Arcadie 110. 111f. Auf dem Berg Knakalos fand nach Pausanias (8, 23, 4) einmal im Jahr eine *teleté* zu Ehren der Artemis statt. Die Übereinstimmung zwischen dem Namen des Berges und der Epiklese der Artemis in ihrem Stadtheiligtum legt die Vermutung nahe, daß die *teleté* auf dem Berg Knakalos zu Ehren der Artemis Knakalesia gehalten wurde. Es ist daher mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Artemis Knakalesia tatsächlich neben dem städtischen auch ein extraurbanes Heiligtum besaß.

Digitized by Google Original from

Papandreou sah 1920 im Zentrum der antiken Stadt, um die kleine Kapelle des Agios Joannis, zahlreiche antike Reste eines bedeutenden Gebäudes, darunter auch Quaderblöcke und mehrere Säulentrommeln. Er erwähnte darüber hinaus Keramikscherben, Münzen, Bronze- und Tonvotive. Er vermutete an dieser Stelle den Poseidontempel, ohne jedoch näher darauf einzugehen bzw. es zu begründen[35]. Jost nahm keine Stellung zu dieser Annahme, da sie in der Tat ohne jegliche Beweiskraft ist.

Der Poseidonkult, dessen Charakter nicht mit absoluter Sicherheit näher bestimmt werden kann, scheint zumindest in der Kaiserzeit eine gewisse Bedeutung gehabt zu haben. Der Gott wird auf einer kaphyatischen Münze severischer Zeit mit einem Delphin in der rechten und einem Dreizack in der linken Hand dargestellt[36]. In diesem Teil Arkadiens nimmt der Poseidonkult eine wichtige Rolle ein; in Methydrion, Pheneos und Orchomenos gehört Poseidon zu den bedeutendsten Gottheiten, in Mantineia war er sogar die Hauptgottheit. Außerdem wurde Poseidon in Methydrion, Mantineia und Pheneos unter demselben Aspekt als Hippios verehrt, was auch in Kaphyai der Fall gewesen sein mag[37].

4.3. Lykosoura. Altar des Poseidon Hippios im Heiligtum der Despoina

Epiklese: Hippios

Lit. Quellen: Paus. 8, 37, 9

Archäologische Belege: –

Die einzige literarische Quelle über das Heiligtum der Despoina in Lykosoura stellt der Bericht des Pausanias dar, der sich nach den im Bereich des Temenos durchgeführten Grabungen als besonders wertvoll für die weitere topographische Untersuchung des Heiligtums erwiesen hat. Bei seinem Besuch sah Pausanias im Heiligtum den Tempel der Artemis Hegemone, eine Säulenhalle und drei Altäre vor dem Tempel der Despoina, den Tempel mit der Kultstatuengruppe des Damophon, das Megaron für die *teleté* und die Opferhandlungen, einen heiligen Hain und die Altäre des Poseidon Hippios und der anderen Götter[38]. Von den vom Periegeten beschriebenen Altertümern wurden alle Bauten bis auf den heiligen Hain und die Altäre der anderen Götter lokalisiert.

Die Grabungen von P. Kavvadias, K. Kourouniotis und B. Leonardos haben den zentralen Bereich des Heiligtums aus dem beginnenden 2. Jh. v.Chr. mit dem Tempel, dem Megaron, der Stoa und den drei Altären der Demeter, der Despoina und der großen Mutter ans Tageslicht gebracht (*Abb. 17*)[39]. Das Ergebnis dieser am Ende des

---

[35] Papandreou a.O. 115ff.

[36] Numismatic Commentary 100f. Taf. T 13. Auf der Vorderseite ist Julia Domna dargestellt.

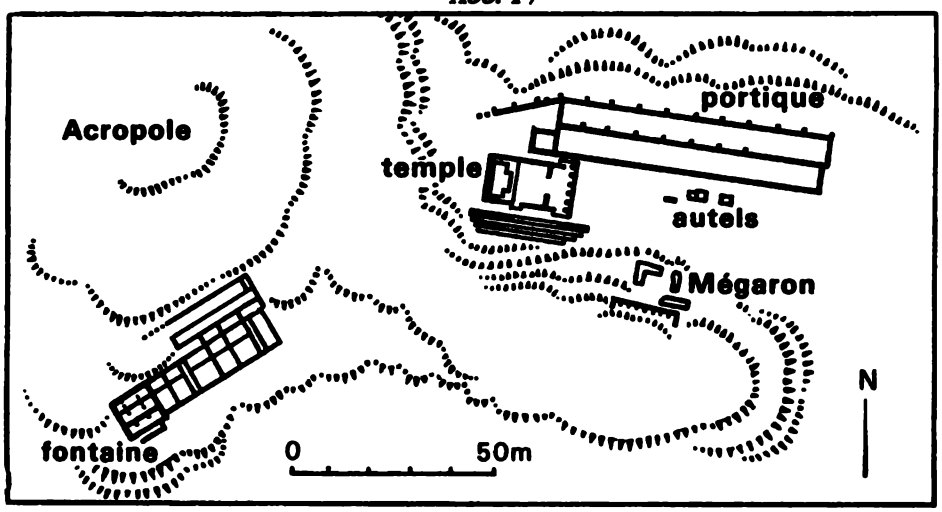
[37] M. Jost, in: Placing the Gods 220 meint irrtümlicherweise anhand der Pausaniasstelle (8, 23, 3), Poseidon sei in Kaphyai als Hippios verehrt worden, obwohl durch den Periegeten keine solche Information überliefert wird.

[38] Paus. 8, 37, 9: Ὑπὲρ δὲ τὸ ἄλσος καὶ Ἱππίου Ποσειδῶνος, ἅτε πατρὸς τῆς Δεσποίνης, καὶ θεῶν ἄλλων εἰσὶ βωμοί· τῷ τελευταίῳ δὲ ἐπίγραμμά ἐστι αὐτὸν τοῖς πᾶσιν εἶναι κοινόν.

[39] P. Kavvadias, Fouilles de Lycosoura I (1893); B. Leonardos, AEphem 1895, 263ff.; ders., Prakt 1896, 93ff.; ders., AEphem 1896, 101ff. 216ff.; K. Kourouniotis, Prakt 1903, 49; 1906, 120ff.; ders.,

19. Jahrhunderts durchgeführten Grabungen entspricht völlig der detaillierten Beschreibung des Pausanias. Der imposante Wasserbrunnen, der südwestlich des Tempels ausgegraben wurde[40], wird von Pausanias allerdings nicht erwähnt.

Abb. 17



Die genaue Lokalisierung des Altars des Poseidon Hippios ist mit der Identifizierung und der Lage des Megaron direkt verbunden, da der Perieget neben dem Megaron, das er auf einer Anhöhe rechts vom Tempel sah, den heiligen Hain der Despoina und die Altäre des Poseidon Hippios und der anderen Götter gesehen hat. Kourouniotis konnte die auf dem Tersihügel südwestlich des Tempels ausgegrabenen Architekturreste mit dem Megaron identifizieren[41]. Es handelt sich, wie die Rekonstruktion von A.K. Orlandos zeigt, um einen dem Pergamonaltar ähnlichen monumentalen Altar. Hinter ihm befand sich eine Terassenmauer, deren Fassade als Pseudostoa mit sechs Halbsäulen ausgestattet war. Als Einzige stellte G.A. Orlandini diese Identifizierung in Frage und verband das Megaron mit der monumentalen Treppe direkt neben dem Tempel[42]. Die Architekturreste auf dem Tersihügel identifizierte sie mit dem Pantempel, den Pausanias in der Nähe des Despoinaheiligtums gesehen hat. M. Jost konnte zeigen, daß die Treppe für die Durchführung der *teleté* und der Opferhandlungen ungeeignet wäre[43]. Da der wirkliche Name der Despoina den nicht Initiierten

---

Κατάλογος τοῦ Μουσείου Λυκοσούρας (1911); B. Leonardos, AEphem 1911, 193; K. Kourouniotis, AEphem 1912, 142ff.

[40] Der Brunnen wurde im 2. Jh. v.Chr. gleichzeitig oder kurz nach dem Bau des Tempels errichtet; als Pausanias im 2. Jh. n.Chr. das Heiligtum der Despoina besuchte war er nicht mehr in Gebrauch, s. A.K. Orlandos, AEphem 1911, 200ff.

[41] K. Kourouniotis, AEphem 1912, 142ff.

[42] G.A. Orlandini, ASAtene 47/48, 1969-70, 343ff.

[43] Arcadie 177.

Google Original from

unbekannt blieb[44], muß es sich auch bei der *teleté* um ein Mysterion handeln; das würde die Treppe als Ort, wo die *teleté* stattfand, aus der Diskussion ausschließen[45].

Wenn die Lokalisierung des Megaron auf dem Tersihügel als sicher gelten kann, muß man den heiligen Hain und den Altar des Poseidon Hippios weiter östlich vermuten. Westlich davon können sie nicht gelegen haben, da an dieser Stelle der Wasserbrunnen liegt; einerseits gäbe es dann keinen Platz für das Panheiligtum, das Pausanias direkt im Anschluß an die Altäre des Poseidon und der anderen Götter beschreibt, andererseits hätte Pausanias den großen Brunnen kaum übersehen können, falls er diesem Weg gefolgt wäre.

Poseidon erscheint im Heiligtum der Despoina mit dem Beinamen Hippios, was auf die Verbindung des Gottes mit dem Pferd und der Pferdezucht hindeutet. Besonders in Arkadien und vor allem in Verbindung mit Demeter hatte Poseidon Hippios auch einen deutlich erkennbaren chthonischen Aspekt. Ein wichtiger Hinweis auf die Bedeutung des Poseidon im Heiligtum von Lykosoura stellt auch die Textstelle bei Pausanias dar. Von all den Göttern, denen ein Altar im Heiligtum der Despoina geweiht war, nennt der Perieget explizit nur Poseidon. Dagegen wurden alle anderen unter dem Begriff »die Altäre der anderen Götter« subsummiert[46]. In Lykosoura wird Poseidon als Gatte der Demeter und Vater der Despoina angesehen[47]; diese Gottheiten haben in Arkadien einen starken chthonischen Charakter und werden in dieser Landschaft oft mit Poseidon in Verbindung gebracht[48]. Die Mythen von Thelpousa und Phigalia erzählen darüber hinaus, daß Poseidon in Pferdegestalt Demeter vergewaltigt hat[49]. Erzeugt wurde durch diese 'unsagbare' Verbindung (ἄρρητος μῖξις) in der ersten Mythosvariante ein Pferd, in der zweiten Despoina. Im allgemeinen spielt Poseidon in den arkadischen Demetermythen eine bedeutendere Rolle als Zeus, der der

---

[44] Als Pausanias auf den Namen der Göttin zu sprechen kommt, sagt er ausdrücklich, daß er Angst hat, den wahren Namen der Despoina den nicht Eingeweihten zu offenbaren; Paus. 8, 37, 9: τῆς δὲ Δεσποίνης τὸ ὄνομα ἔδεισα ἐς τοὺς ἀτελέστους γράφειν. E. Loucas, in: Πρακτικὰ τοῦ Γ΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν 2 (1987/88) 401ff. identifiziert Despoina mit Artemis.

[45] Als *teleté* wurden auch die Mysterien im Heiligtum der Artemis Knakalesia bei Kaphyai (Paus. 8, 23, 4) sowie das nächtliche Mysterion für Palaimon im panhellenischen Heiligtum des Poseidon am Isthmos (**Ko 8**) (Plut. *Thes.* 25, 4), s. Kap. I 6.8.8. Zu den arkadischen Mysterienkulten und im allgemeinen und zu der *teleté* von Lykosoura im besonderen s. zuletzt M. Jost, in: M.B. Cosmopoulos (Hrsg.), Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults (2003) 143ff.

[46] Paus. 8, 37, 9.

[47] Paus. 8, 37, 9: Ταύτην μάλιστα θεῶν σέβουσιν οἱ Ἀρκάδες τὴν Δέσποιναν, θυγατέρα δὲ αὐτὴν Ποσειδῶνός φασιν εἶναι καὶ Δήμητρος.

[48] L. Breglia-Pulci Doria, in: Les grandes figures religieuses. Fonctionnement, pratique et symbolique dans l'antiquité (1986) 107ff. die auch auf die Verbindung Poseidons zu Demeter in Böotien eingeht.

[49] Paus. 8, 25, 4-7; 42, 1-13, vgl. Arcadie 284ff.; A. Avagianou, Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion (1991) 145ff. Anhand dieses Mythos wollte Schachermeyr, Poseidon 150 einen ursprünglich pferdegestaltigen Gott Poseidon, der später zum »fahrenden Gott«, Poseidon Hippios wurde, konstatieren. W. Burkert (Griechische Religion 112ff.) meinte dagegen, daß es einen solchen Theriomorphismus, wie ihn die Ägypter kennen, in Griechenland nie gegeben hat. Die Aussage Burkerts sollte im Hinblick auf die pferdeköpfige Statue der Demeter Melaina oder die Statue der Eurynome mit dem Fischkörper in Phigalia relativiert werden, vgl. M. Jost, in: Le sanctuaire 220f.; dies., in: Placing the Gods 222f. Zum Theriomorphismus Pans speziell in Arkadien s. dies., in: Πρακτικὰ τοῦ Γ΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν 2 (1987/88) 219ff.

Vater der Persephone war. Poseidon und Demeter bilden in Arkadien in den Städten, wo sie in Verbindung zueinander stehen, ein chthonisches Götterpaar[50].

4.4. Mantineia. Extraurbanes Heiligtum des Poseidon Hippios

Epiklese: Hippios

Lit. Quellen: Polyb. 9, 8, 11; 11, 11, 4. 12, 6; Paus. 8, 10, 1-5

Inschriften: IG V 2, 271. 274-277. 342a

Archäologische Belege: a) Fundamentreste b) spätklassisches Relief c) Münzen zwischen 370 und 240 v.Chr.

Nach der Beschreibung der Stadt Mantineia (*Abb. 14*) erwähnt Pausanias ein extraurbanes Heiligtum des Poseidon Hippios, das er selbst nicht besichtigen durfte[51]; er sagt ausdrücklich, daß er alles, was in seiner Beschreibung steht, von anderen gehört hat (ἐγώ τε ἀκοὴν γράφω). Er lokalisiert das Heiligtum ca. ein Stadion von der Stadtmauer entfernt. Polybios hingegen überliefert, daß das Heiligtum ca. sieben Stadien von der Stadt entfernt lag[52]. Tatsächlich wurden bei den französischen Ausgrabungen unter der Leitung von G. Fougères am Ende des 19. Jahrhunderts an der von Polybios beschriebenen Stelle ungefähr 1300 m vom Stadttor G entfernt in Richtung Tegea Reste eines Gebäudes, ein Relief mit der Darstellung Poseidons und ein dorisches Kapitell archaischer Zeit gefunden[53]. N. Rigopoulos hingegen versuchte, das Poseidonheiligtum am südwestlichen Abhang des Barberi Berges in der Nähe einer Kapelle des Agios Nikolaos 500 m von der Stadt entfernt zu lokalisieren, wo sich auch antike Architekturreste von einem bedeutenden Gebäude erhalten haben[54]. Diese Stelle entspricht weder der Entfernung von der Stadt, die Polybios angibt, noch der Ortsbeschreibung, die derselbe Autor an einer anderen Stelle macht[55].

Der Stelle bei Pausanias kann man entnehmen, daß der erste Poseidontempel ein Holzbau war, der von den Heroen Agamedes und Trophonios erbaut wurde. Spätestens am Ende des 6. Jhs. muß jedoch der poseidonische Kultbau von Mantineia ein Steingebäude gewesen sein, denn mit einem solchen Bau wird das archaische dori-

---

[50] Arcadie 285ff.

[51] Paus. 8, 10, 2-3: Παρὰ δὲ τοῦ ὄρους τὰ ἔσχατα τοῦ Ποσειδῶνός ἐστι τοῦ Ἱππίου τὸ ἱερόν, οὐ πρόσω σταδίου Μαντινείας. Τὰ δὲ ἐς τὸ ἱερὸν τοῦτο ἐγώ τε ἀκοὴν γράφω καὶ ὅσοι μνήμην ἄλλοι περὶ αὐτοῦ πεποίηνται. Τὸ μὲν δὴ ἱερὸν τὸ ἐφ' ἡμῶν ᾠκοδομήσατο Ἀδριανὸς βασιλεὺς ἐπιστήσας τοῖς ἐργαζομένοις ἐπόπτας ἄνδρας, ὡς μήτε ἐνίδοι τις ἐς τὸ ἱερὸν τὸ ἀρχαῖον μήτε τῶν ἐρειπίων τι αὐτοῦ μετακινοῖτο· πέριξ δὲ ἐκέλευε τὸν ναὸν σφᾶς οἰκοδομεῖσθαι τὸν καινόν. Τὰ δὲ ἐξ ἀρχῆς τῷ Ποσειδῶνι τὸ ἱερὸν τοῦτο Ἀγαμήδης λέγονται καὶ Τροφώνιος ποιῆσαι, δρυῶν ξύλα ἐργάσαμενοι καὶ ἁρμόσαντες πρὸς ἄλληλα· ἐσόδου δὲ ἐς αὐτὸ εἴργοντες ἀνθρώπους ἔρυμα μὲν πρὸ τῆς ἐσόδου προεβάλοντο οὐδέν, μίτον δὲ διατείνουσιν ἐρεοῦν, τάχα μέν που τοῖς τότε ἄγουσι τὰ θεῖα ἐν τιμῇ δεῖμα καὶ τοῦτο ἔσεσθαι νομίζοντες, τάχα δ' ἄν τι μετεῖη καὶ ἰσχύος τῷ μίτῳ. Φαίνεται δὲ καὶ Αἴπυτος ὁ Ἱππόθου μήτε πηδήσας ὑπὲρ τὸν μίτον μήτε ὑποδύς, διακόψας δὲ αὐτὸν ἐσελθὼν ἐς τὸ ἱερὸν· καὶ ποιήσας οὐχ ὅσια ἐτυφλώθη δὲ ἐμπεσόντος ἐς τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῷ τοῦ κύματος καὶ αὐτίκα ἐπιλαμβάνει τὸ χρεὼν αὐτόν. Θαλάσσης δὲ ἀναφαίνεσθαι κῦμα ἐν τῷ ἱερῷ λόγος ἐστὶν ἀρχαῖος.

[52] Polyb. 9, 8, 11: ἤδη δὲ τῆς Θηβαίων πρωτοπορείας συναπτούσης πρὸς τὸ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερόν, ὃ κεῖται πρὸ τῆς πόλεως ἐν ἑπτὰ σταδίοις.

[53] G. Fougères, BCH 14, 1890, 65ff.; Mantinée 103ff.

[54] N. Rigopoulos, Ἱστορία τῆς Μαντινείας (1938) 46f.

[55] Polyb. 11, 12, 7: κατὰ τοὺς περὶ τὸ Ποσείδιον τόπους, ὄντας ἐπίπεδους καὶ πρὸς ἱππικὴν εὐφυεῖς χρείαν.

Digitized by Google Original from

sche Kapitell in Verbindung gebracht, das im Bereich der Kultstätte ausgegraben wurde (*Abb. 18*)[56]. Der weich ausladende Echinus ermöglicht eine Datierung des Kapitells in das ausgehende 6. Jh. v.Chr. Man könnte annehmen, daß der Poseidontempel bei Mantineia wie der Heratempel in Olympia ursprünglich hölzerne Säulen besessen hatte, die im Laufe der Zeit durch Steinsäulen ersetzt wurden, nachdem sie schadhaft geworden waren. Das archaische Kapitell bildet einen *terminus ante quem* für die Datierung des älteren aus Holz gebauten Poseidontempels in Mantineia.

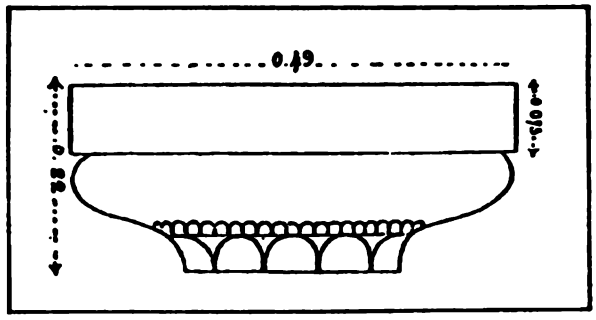


Abb. 18

Der archaische Bau hat offensichtlich die verschiedenen Zerstörungen der Stadt überlebt[57]. Schließlich hat Kaiser Hadrian einen neuen Tempel bauen lassen, der die Ruinen des älteren umgeben und zugleich schützen sollte. Auf das Aussehen des hadrianischen Tempels geht Pausanias kaum ein. Der hadrianische Bau wird dennoch vom Periegeten als Tempel charakterisiert; die ganze Anlage eines Tempels in einem anderen Tempel erinnert an die apollinische Kultstätte von Didyma[58]. Die hadrianischen Schutzmaßnahmen um das alte Poseidion gehörten zu einem Gesamtprogramm, wodurch der römische Kaiser versuchte, Antiquität und Modernität in Mantineia miteinander zu verbinden: Auf dem Grab des Epameinondas ließ er einen zweiten Grabstein errichten; die Grabinschrift stammte sogar aus der Feder des Kaisers selbst. Im mantineischen Gymnasion stellte Hadrian eine nicht näher definierte Anzahl von Statuen des Antinoos auf, errichtete für ihn einen Tempel und organisierte Mysterien und Agone zu Ehren des verstorbenen Jünglings[59].

Dem hadrianischen Gebäude um das archaische Poseidion gehörten aller Wahrscheinlichkeit nach die zwei großen Blöcke, die Fougères Ende des 19. Jhs. ausgrub[60]. Es handelte sich um zwei große Kalksteinblöcke, die in der Länge 3,5 m, in der Breite 1 m und in der Höhe 0,4-0,5 m erhalten waren. W.K. Pritchett konnte 1969 die von

---

[56] Mantinée 115f.

[57] Mantineia war während des Peloponnesischen Krieges auf der Seite Athens. 418 v.Chr. bei einer Schlacht in der Nähe der Stadt haben die Spartaner unter König Agis ihre Hegemonie auf der Peloponnes behaupten können. 385 v.Chr. wurde die Stadt vom spartaner König Agesipolis belagert, der die aus Lehmziegeln erbaute Stadtmauer unterspülte, die Stadt anschließend zerstörte und die Bevölkerung vertrieb. Erst 371 v.Chr. nach der Schlacht bei Leuktra kehrten die Mantineer zurück und erbauten mit Hilfe der Thebaner die Stadt neu. 223 v.Chr. wurde die Stadt vom König Makedoniens Antigonos Doson erneut völlig zerstört. Die Bevölkerung wurde verschleppt oder in die Sklaverei verkauft. Die Stadt wurde 222 v.Chr. mit dem Namen Antigoneia neu besiedelt. Erst 125 n.Chr. gab Kaiser Hadrian der Stadt ihren alten Namen Mantineia zurück.

[58] Chr. Höcker, in: R. Rolle – K. Schmidt (Hrsg.), Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt (1998) 147ff.

[59] K.W. Arafat, Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers (1996) 185ff. vermutet, daß Hadrian bewußt versucht hat, sich mit den mythischen Architekten Agamedes und Trophonios in Verbindung zu bringen.

[60] Mantinée 103ff.

Fougères beschriebenen Blöcke nicht mehr finden, war aber in der Lage, weitere bearbeitete Blöcke in der Nähe des vermutlichen Poseidontempels zu entdecken, was die Identifizierung, die Fougères vorgeschlagen worden war, weiter befestigt hat[61]. M. Jost berichtet von Ausgrabungen des Ephoros von Arkadien und Lakonien, Th. Spyropoulos, an der Stelle, wo das mantineische Poseidion gelegen hat, die allerdings nirgends in Form eines Vorberichts erwähnt werden[62].

Poseidon erfährt in Mantineia wie in vielen anderen Städten Arkadiens eine kultische Verehrung unter dem Beinamen Hippios. Ein in der Nähe des Tempels gefundenes Weihrelief aus spätklassischer Zeit stellt den Herm Mantineias dar. Poseidon wird auf einem Klismos sitzend mit dem Dreizack in der rechten Hand wiedergegeben[63]. Die enge Verbindung Poseidons zum Pferd, wie sie sich in der Kultepiklese Hippios manifestiert, zeigt sich darüber hinaus auch in der Lage des Heiligtums und in dem Fest der Poseidaia. In der Nähe des Poseidontempels befand sich wie in Therapne in Lakonien (**La 13**) der große Hippodrom Mantineias[64]. In diesem haben, aller Wahrscheinlichkeit nach, im Rahmen der Poseidaia unter anderem auch Pferdeagone zu Ehren Poseidons stattgefunden. Die Verbindung des Festes mit Mantineia geht aus einer Inschrift aus Epidauros eindeutig hervor, die das Fest der Poseidaia als wichtiges Fest der Stadt Antigoneia nennt[65]. Antigoneia ist der offizielle Name Mantineias in der Zeit zwischen 222 v.Chr. und 125 n.Chr.

Bereits der erste Tempel, der nach der mythischen Überlieferung von Agamedes und Trophonios aus Eichenholz gebaut wurde, war mit einem ausgespannten Wollfaden umzäumt, denn die Kultstätte wurde als ein Abaton angesehen, und das wurde bis in die Zeit des Pausanias respektiert[66]. Eine ähnliche Sage ist ebenfalls für das Heiligtum des Zeus Lykaios überliefert[67], in dem zumindest dem Mythos nach Menschenopfer vollzogen wurden[68]. Im Inneren des Poseidontempels befand sich die heilige Meereswelle, die den König Aipytos, der den Wollfaden durchschnitten hatte, geblendet haben soll. Die Existenz einer Meereswelle, einer θάλασσα ist auch für die Athener Akropolis bezeugt. Nach der Überlieferung des Pausanias, besaß Poseidon im Erechtheion eine ähnliche Meereswelle, die aus der Erde heraussprang und beim

---

61 W.K. Pritchett, Studies in Ancient Greek Topography II (1969) 50f.

62 M. Jost, in: Defining Arkadia 207 mit Anm. 110. Während dieser Grabungen wurden anscheinend weitere Kapitelle des Tempels gefunden. Das griechische Ministerium für Kulturangelegenheiten gibt im Internet (http://www.culture.gr/2/21/211/21105a/e211ea10.html) weitere Informationen zu diesen Grabungen, die zwischen 1985 und 1995 stattgefunden haben: »The excavations of Th. Spyropoulos in 1985-1995 revealed remains of the Archaic temple and important objects of the same period (clay akroterion of laconic type bearing Gorgoneion, pottery of Archaic and Classical date, idols etc.). The excavations also uncovered later buildings and tombs preserving ancient liberative inscriptions dedicated to Hippios Poseidon«.

63 Mantinée 105 Abb. 14; LIMC VII (1994) 459. Nr. 124 s.v. Poseidon (Simon).

64 Paus. 8, 10, 1.

65 IG IV^2, 629. Mehrere andere hellenistische Inschriften aus der Peloponnes erwähnen ebenfalls dieses Fest mit dem Namen Poseidaia, ohne es mit einer bestimmten Stadt in direkte Verbindung zu bringen, vgl. L. Robert, RPhil 56, 1930, 35f.

66 R. Stiglitz, Die grossen Göttinnen Arkadiens, 15. Sonderschr. ÖJh (1967) 20 mit Anm. 19 sieht im Eintrittsverbot des mantineischen Poseidontempels einen deutlichen Hinweis auf das hohe Alter des Kultes.

67 Paus. 8, 38, 6.

68 M. Jost, in: Placing the Gods 227.

Digitized by Google Original from

Streit zwischen Poseidon und Athena um die göttliche Herrschaft in Athen entstand, als Poseidon im Zorn die Erde mit seinem Dreizack geschlagen hatte[69].

Daß Poseidon Hippios in Mantineia über die Pferdezucht hinaus auch als Herr der unterirdischen Quellen fungierte, wird m.E. durch die Lage seines Tempels deutlich: Er liegt nicht innerhalb der Stadt, sondern am südlichen Abschluß des Berges Alesion, der sich zwischen der Stadt und dem Argon Pedion vorschiebt. Das Tal von Argon Pedion blieb nach Aussage des Pausanias für die Mantineer unbenutzt, da die starken Regenfälle es häufig zu einem Sumpf verwandelten. Das Tal wurde nur deshalb nicht zu einem See, weil das Wasser durch Erdspalten (Katabothren) verschwand und an der Küste der Argolis als Süßwasserquelle im Meer wieder erschien[70]; hier besaß Poseidon Genesios ein Heiligtum (**Arg 7**). Es kann kein Zufall sein, daß sowohl am Eingang als auch am Ausgang des Wassers in bzw. aus der Erde ein Poseidonheiligtum stand.

Poseidon Hippios war die Hauptgottheit der Stadt Mantineia[71]. Zahlreiche Münzen zwischen 370 und 240 v.Chr., die zwei numismatischen Typen zuzuschreiben sind, stellen Poseidon dar. Der erste Typus zeigt Poseidon auf einem Felsen sitzend mit einem Delphin in der rechten und dem Dreizack in der linken Hand[72]. Der zweite Typus zeigt Poseidon nach links schreitend mit dem Dreizack in der Hand in der Art des Gottes von Artemision[73]. Beide Typen stellen den Gott mit Meeresattributen dar. Den Charakter des Poseidon als Meeresgott veranschaulicht auch eine Münze aus der Zeit des Septimius Severus, worauf Poseidon auf zwei Meerespferden gegen einen Feind kämpfend wiedergegeben wird[74]. Andere Münzen haben auf der Rückseite lediglich den Dreizack[75], während eine Münze aus dem 4. Jh. v.Chr. auf der Rückseite nur eine Pferdeprotome trägt[76], die als Anspielung auf den Beinamen des Gottes gewertet werden kann.

Die Rolle Poseidons in Mantineia verdeutlichen auch fünf Freilassungsinschriften[77], in denen der Poseidonpriester als eponymer Beamter fungiert. Daraus wird ersichtlich, daß in Mantineia die Jahresangaben nach den Poseidonpriestern, wie in Athen nach den Archonten, gegeben wurden. Zwei weitere Inschriften bezeugen den Namen Posoidaia für ein mantineisches Geschlecht[78]. Bacchylides überliefert, daß die Mantineer auf ihren Schilden einen Dreizack trugen, als offizielles Wappen der Stadt Mantineia[79]. Pausanias überliefert die Sage, daß Poseidon als Haupt- und Schutzgottheit der Stadt den Mantineern und den anderen Arkadern in der Schlacht gegen die

---

[69] M. Christopoulos, in: CPEE 123ff.

[70] Hierin möchte S. Szidat, Poseidon als Erderschütterer (2001) 74f. einen Hinweis darauf erkennen, daß Poseidon in Mantineia als Erdbebengott verehrt wurde.

[71] Schutzgottheiten 68ff.

[72] BMC, Peloponnesus, 186. Taf. 35, 4.

[73] ebenda 186. Taf. 35, 6.

[74] Arcadie 289 mit Anm. 8. Taf. 33, 3.

[75] BMC, Peloponnesus, 186. Taf. 35, 5.

[76] Arcadie 288 mit Anm. 6

[77] IG V 2, 274-277. 342a; s. auch R. Sherk, ZPE 83, 1990, 262f.

[78] IG V 2, 271; L. Dubois, Recherches sur le dialecte arcadien II (1986) 122ff. Ma 4.

[79] Bacchyl. fr. 2; *Schol. Pind. Ol.* 10, 83.

Lakedaimonier unter König Agis geholfen hatte[80]. Als Andenken an diesen Sieg haben die Mantineer gegenüber dem Poseidontempel ein Tropaion (Siegesdenkmal) aufgestellt.

Die Gründungslegende des Poseidontempels in Mantineia bringt die böotischen Heroen Agamedes und Trophonios mit dem Bau in Verbindung. Denselben Heroen wird außerdem die Erbauung der Apollontempel in Delphi und Pagassai, des Megaron der Alkmene in Theben sowie des Augiasschatzhauses in Elis zugeschrieben. Fougères wollte in der böotischen Abstammung der beiden Heroen den Ursprung des Poseidonkultes von Mantineia und darüber hinaus von ganz Arkadien in Böotien sehen[81]. Das ist reine Vermutung ohne jegliche Beweiskraft, da Pausanias Agamedes und Trophonios als Architekten des hölzernen Poseidontempels und nicht als Gründer des Poseidonkultes in Arkadien aufführt[82].

Die Gründungslegende des älteren Tempels kann keine Datierungsanhaltspunkte bieten. Der einzige Befund, der eine ungefähre zeitliche Einordnung erlaubt, ist das archaisch-dorische Kapitell (*Abb. 18*), das m.E. nur einen *terminus ante quem* liefert. Demnach müßte man die Entstehungszeit des Tempels vor dem letzten Viertel des 6. Jhs. v.Chr. ansetzen. L. Bruit Zaidman und P. Schmitt Pantel nahmen an, daß der Tempel des Poseidon Hippios bereits im 8. oder im 7. Jh. v.Chr. bestand[83]. Ich möchte mich einer solchen hohen und vielleicht sogar höheren Datierung aus folgendem Grund anschließen: Mantineia entstand entweder im 6. oder im ersten Viertel des 5. Jhs. v.Chr. durch einen Synoikismos, vorher lebten die Bewohner der Mantinike κατὰ κώμας[84]. Der Tempel des Poseidon liegt fast in der Mitte dieses Gebietes und meine Vermutung wäre, daß er bereits vor dem Synoikismos das gemeinsame Heiligtum aller Siedlungen der Mantinike bildete; dies würde sowohl die extraurbane Lage des poliadischen Tempels als auch die große Bedeutung Poseidons im mantineischen Pantheon erklären können[85].

---

[80] Paus. 8, 10, 5-9.

[81] Mantinée 255ff.

[82] Arcadie 289 mit Anm. 1.

[83] L. Bruit Zaidmann – P. Schmitt Pantel, Religion in the Ancient Greek City (1992) 212. Ein weiteres mantineisches Heiligtum, das auf dem Hügel Gortsouli ausgegraben wurde, existierte ebenfalls seit dem 8. Jh., s. M.E. Voyatzis, in: Defining Arkadia 133.

[84] Fougères (Mantinée 375) datierte den ersten Synoikismos der Stadt Mantineia um 464-59 v.Chr. K.J. Beloch, Griechische Geschichte I, 1^2 (1912) 335 schlug eine Datierung um 560 v.Chr. vor. M. Moggi, I sinecismi interstatali greci I (1976) 140ff. und S. Hodkinson – H. Hodkinson, BSA 76, 1981, 261 datierten den Synoikismos um 478-473 v.Chr.

[85] C. Morgan, in: Defining Arkadia 391 zieht in Betracht, daß der Tempel am Westhang des Hügels von Gortsouli (nach den Funden gehörte die Kultstätte einer weiblichen Gottheit) das zentrale Heiligtum von Ptolis, der Hauptsiedlung vor dem Synoikismos Mantineias, gewesen sein könnte. Sie räumt allerdings selbst ein, daß der Wechsel zu Poseidon Hippios nach dem Synoikismos eine doch viel zu bedeutende Änderung gewesen wäre. Man könnte dennoch annehmen, daß vor dem Synoikismos Mantineias das Heiligtum des Poseidon Hippios der zentrale *meeting place* der Mantinike, und der Tempel auf Gortsouli das Hauptheiligtum von Ptolis war.

Google Original from

4.5. Megalopolis. Herme des Poseidon im Temenos der Großen Göttinnen

Epiklese: –

Lit. Quellen: Paus. 8, 31, 7

Archäologische Belege: –

In der Zeit, als Pausanias Megalopolis besuchte, hatte die Stadt längst nicht mehr ihren einstigen Glanz, vor allem wegen der geringen Einwohnerzahl. Trotzdem hat der Perieget zahlreiche prachtvolle Gebäude, hauptsächlich hellenistischer Zeit, im Bereich der Agora gesehen[86].

Die Geschichte der Stadt fängt erst 369 v.Chr. an, als Epameinondas nach der Schlacht bei Leuktra Megalopolis durch Umsiedlung und Zusammenschluß der Westarkader gründete[87]. Die antike Stadt liegt an den beiden Ufern des Helisson, ungefähr 1,6 km nördlich der heutigen gleichnamigen Stadt an der Straße nach Andritsena (*Abb. 14*). Die bekannten antiken Reste der Stadt sind durch Grabungen aus dem Ende des vergangenen Jahrhunderts ans Tageslicht gekommen[88]. In den letzten Jahren führte die 5. griechische Ephorie zusammen mit der Universität Marburg unter der Leitung von H. Lauter und Th. Spyropoulos Ausgrabungen im Stadtgebiet durch[89].

In Megalopolis besuchte Pausanias unter anderem das Heiligtum der Großen Göttinnen[90], das bislang nicht entdeckt werden konnte. Mit Hilfe der Pausaniasstelle wird seine Lage aber mit ziemlicher Sicherheit im Westen der Agora vermutet. Unter der Bezeichnung Große Göttinnen verbergen sich Demeter und Kore, die heilige Dyade von Eleusis, und nicht Demeter und Despoina wie in Lykosoura, obwohl das Heiligtum der Despoina in Lykosoura von Megalopolis beaufsichtigt wurde.

---

[86] Paus. 8, 30, 2 - 31, 7.

[87] Es ist wahrscheinlich, daß Pausanias seine Informationen über die Gründung von Megalopolis und über die Städte, die daran beteiligt waren, direkt aus dem Originaldekret des arkadischen Bundes zur Gründung der Stadt entnommen hat, vgl. J. Hejnic, Pausanias the Perieget and the Archaic History of Arcadia (1961) 34f.

[88] E.A. Gardner – W. Loring, Excavations at Megalopolis 1890 - 1891, 1. Suppl. JHS (1892). Das Zentrum der Stadt bildete die Agora am nördlichen Ufer des Helisson. Im Norden der Agora befindet sich die Philippos-Stoa und die sog. Archeia. Die östliche Begrenzung der Agora bildet eine Halle, die mit der von Pausanias an dieser Stelle gesehenen Myropolis-Stoa (Paus. 8, 30, 7) gleichgesetzt wird. Im Süden liegt das Heiligtum des Zeus Soter (O. Walter, AA 1942, 148f.; Arcadie 225ff.), des Hauptgottes von Megalopolis. Im Westen befindet sich das sog. Bouleuterion. An dieser Stelle wird auch das Gymnasion der Stadt vermutet. Am südlichen Ufer des Helisson liegt das größte Theater Griechenlands (E. Benson – A. Bather, JHS 13, 1892/93, 356ff.; O. Dilke, BSA 45, 1950, 47f.). Nördlich davon befindet sich das Thersileion (Benson – Bather a.O. 319ff.), ein großer Hypostylraum, der die Versammlungshalle für die Ratsmitglieder des arkadischen Bundes darstellt. Von der einstigen ca. 8 km langen Stadtmauer haben sich nur unbedeutende Reste erhalten (F.E. Winter, The Greek Fortifications [1971] 58. Abb. 46).

[89] Th. Spyropoulos – H. Lauter – H. Lauter-Bufe, AA 1995, 119ff.; H. Lauter – Th. Spyropoulos, AA 1996, 269ff.; N. Mückner – H. Lauter, AA 1997, 389ff.; H. Lauter – Th. Spyropoulos, AA 1998, 415ff.

[90] Paus. 8, 31, 1-9.

Im Bereich des Temenos sah Pausanias Hermen des Hermes Agetor, des Apollon, der Athena, des Helios Soter, des Herakles und des Poseidon[91]. Der antike Perieget erwähnt allerdings den Kultbeinamen des Poseidon nicht. G. Dickins und N. Papachatzis haben den Versuch unternommen, eine fragmentiert erhaltene, dem Poseidon Asphaleios geweihte Herme mit der von Pausanias im Temenos des Heiligtums der Großen Göttinnen gesehenen Herme in Verbindung zu bringen[92]. Diese Äußerung ist ohne Beweiskraft, da die Herme des Poseidon Asphaleios ziemlich weit von der Stelle entfernt entdeckt worden ist, wo das Heiligtum der Großen Göttinnen vermutet wird. Darüber hinaus trägt Poseidon in Arkadien, wenn er in Verbindung zu Demeter steht, oft den Beinamen Hippios[93], was an die arkadischen Mythen über Poseidon und Demeter erinnert[94]. Eine ähnliche Situation findet sich auch in Lykosoura, wo Pausanias im Bereich des Temenos eine Herme des Poseidon zusammen mit denen anderer Götter gesehen hat: Poseidon trägt dort den Beinamen Hippios. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß Poseidon im Temenos der Großen Göttinnen als Hippios kultische Verehrung erfahren hat, da Pausanias bei zwei der Hermen, die er zusammen mit der des Poseidon gesehen hat, explizit die dazugehörige Kultepiklese nennt (Hermes Agetor, Helios Soter); im Falle der Poseidon-, der Apollon- und der Heraklesherme nennt er allerdings keinen Beinamen, weil diese anscheinend auch keinen trugen. Ein solches Argument spricht natürlich auch gegen die Identifizierung der Herme, die Pausanias erwähnt, mit der des Poseidon Asphaleios.

4.6. Megalopolis. Herme des Poseidon Asphaleios

Epiklese: Asphaleios

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: Herme mit Weihinschrift (IG V 2, 454)

Am Ende des letzten Jahrhunderts wurde in Megalopolis das Fragment einer Herme gefunden, die eine Weihung an Poseidon darstellt (*Ph. VI*)[95]. Die Herme ist aus Kalkstein. Erhalten ist lediglich der Torso. Der Kopf fehlt und war ursprünglich separat bearbeitet und an den Körper angestückt. Auf der Brust trägt die Herme einen Dreizack; die mittlere Zacke wird von zwei antithetisch plazierten Delphinen flankiert. Auf der horizontalen Basis der Zacken wurde die Weihinschrift angebracht: Ποσειδᾶνι Ἀσφαλείωι / Δαμοφῶν ἀνέθηκε. Sie wird aufgrund der Buchstabenform in die erste Hälfte des 2. Jhs. v.Chr. datiert[96]. Ein gewisser Damophon erscheint als Dedikant dieser Herme.

---

[91] Paus. 8, 31, 7: Κεῖται δὲ ἐντὸς τοῦ περιβόλου θεῶν τοσάδε ἄλλων ἀγάλματα τὸ τετράγωνον παρεχόμενα σχῆμα· Ἑρμῆς τε ἐπίκλησιν ἀγήτωρ καὶ Ἀπόλλων τε καὶ Ποσειδῶν, ἔτι δὲ Ἥλιος ἐπωνυμίαν ἔχων σωτὴρ εἶναι καὶ Ἡρακλῆς.

[92] G. Dickins, BSA 12, 1905/6, 135; Papachatzis, Pausanias IV 312.

[93] Arcadie 279ff.

[94] W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens (1891) 115ff.; Arcadie 284ff.

[95] A. Bather, JHS 13, 1892/93, 337.

[96] W.B. Dinsmoor, AJA 45, 1941, 422.

Original from

In der Forschung wurde häufig der Dedikant der Herme mit dem berühmten Bildhauer Damophon von Messene gleichgesetzt[97]. Die Datierung der Inschrift und der Zeitraum, in dem Damophon in Megalopolis tätig war, würden in der Tat für eine solche These sprechen. Allerdings bleibt dies eine reine Vermutung ohne Beweiskraft[98]. Es stellt sich darüber hinaus auch die Frage nach dem Grund der Dedikation: Warum sollte Damophon ausgerechnet dem Gott des Erdbebens eine Herme in der Zeit weihen wollen, als er die Kultstatuen für das Heiligtum der Großen Göttinnen in Megalopolis schuf. W.B. Dinsmoor sah in dieser Weihung ein Zeichen der Dankbarkeit, weil das Werk des Bildhauers oft mit Restaurierungen nach Erdbeben verbunden sei[99]. A. Stewart sah in der Weihung ebenfalls ein Zeichen der Dankbarkeit, allerdings nach einer Errettung bei Seenot[100].

Obwohl die Verbindung der Weihung mit Damophon von Messene eine sehr attraktive These darstellt, bleibt als einzige sichere Aussage über die poseidonische Herme die Tatsache, daß Poseidon in Megalopolis neben den Aspekten des Epoptes unter dem Beinamen Asphaleios als Gott des Erdbebens Weihgaben empfing. Es ist allerdings überhaupt nicht sicher, ob man anhand einer privaten und eventuell einmaligen Stiftung einen staatlichen Kult annehmen darf.

4.7. Megalopolis. Extraurbaner Tempel des Poseidon Epoptes

Epiklese: Epoptes

Lit. Quellen: Paus. 8, 30, 1

Archäologische Belege: –

Pausanias erreichte Megalopolis über die Straße, die Thoknia mit Megalopolis verband und parallel zum Fluß Helisson verlief. Außerhalb der Stadt, kurz vor dem Tor, zu dem die Straße führt, sah er den Tempel des Poseidon Epoptes und die kopflose Kultstatue des Gottes[101]. Pausanias bietet keine weiteren Informationen weder über das Aussehen des Tempels noch über das der Statue. Somit sind keine Aussagen über die Größe und die Bedeutung des Heiligtums möglich.

Durch die Beschreibung des Periegeten wissen wir, daß der Tempel nah an der Stadtmauer und der Straße nach Thoknia gelegen haben muß. Einen ersten Versuch, das Heiligtum anhand der Textstelle bei Pausanias zu lokalisieren, unternahm A. Petronotis (*Abb. 19*)[102]. Eine genaue Datierung des Tempels ist nicht möglich; das Gründungsdatum der Stadt im Jahre 369 v.Chr. bildet lediglich einen *terminus post quem* für die Errichtung des Tempels. Man darf dennoch annehmen, daß der Tempel des Poseidon gleichzeitig oder kurz nach der Gründung der Stadt errichtet worden ist.

---

[97] G. Dickins, BSA 12, 1905/6, 109ff.; Dinsmoor a.O. 424f.; R. Stiglitz, Die grossen Göttinnen Arkadiens, 15. Sonderschr. ÖJh (1967) 23 mit Anm. 24; A. Petronotis, Ἡ Μεγάλη Πόλις τῆς Ἀρκαδίας (1973) 103; A. Stewart, Greek Sculpture I. An Exploration (1990) 304; P. Themelis, in: Sculpture 99f. Abb. 1-2.

[98] Arcadie 229 mit Anm. 10.

[99] Dinsmoor a.O. 399ff.

[100] Stewart a.O. 304.

[101] Paus. 8, 30, 1: Πλησίον δέ ἤδη τῆς πόλεως Ποσειδῶνός ἐστιν Ἐπόπτου ναός· ἐλείπετο δέ τοῦ ἀγάλματος ἡ κεφαλή.

[102] Petronotis, a.O. 103, 152.

Für die Verbindung Poseidons mit dem Beinamen Epoptes gibt es keine Parallelen. Die Epiklese bedeutet "derjenige, der alles auf Erde und im Meer sieht und schützt". In bezug auf den poseidonischen Kult in Megalopolis könnte die Kultepiklese bedeuten, daß der Gott alles beobachtete, was mit der Stadt zu tun hatte, wodurch er sie vor Gefahren, die von außen kamen, schützen konnte[103]. Diese Interpretation findet eventuell in der Lage des Heiligtums außerhalb der Stadtmauer und in der Nähe eines wichtigen Tors eine Bestätigung.

Abb. 19

4.8. Methydrion. Tempel des Poseidon Hippios

Epiklese: Hippios

Lit. Quellen: Paus. 8, 36, 2

---

[103] L.R. Farnell, The Cults of the Greek States IV (1907) 12, gibt dem Beinamen Epoptes eine moralische Bedeutung, die allerdings mit den Aspekten Poseidons nichts zu tun hat.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

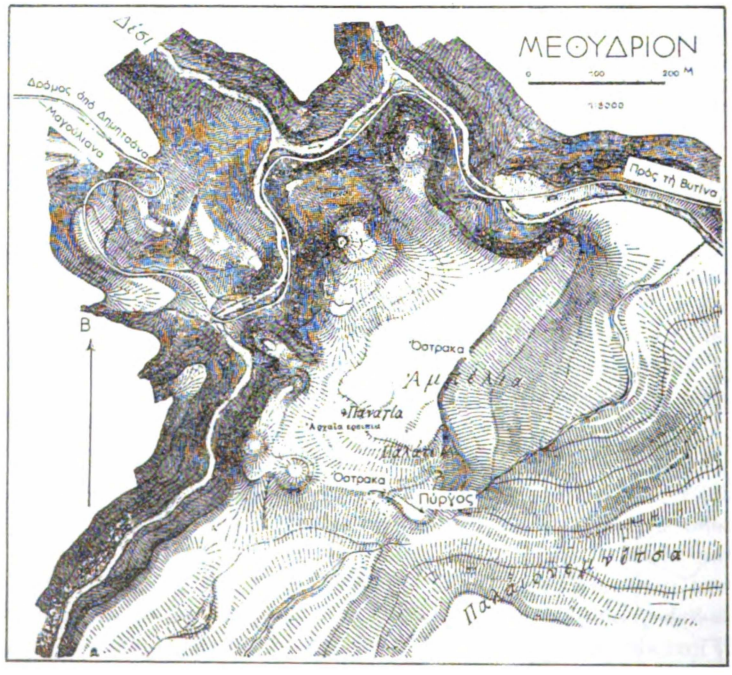
Archäologische Belege: a) Reste der Fundamente b) Diskusakroter, Dachziegel, Antefixe c) Bronzevotiv

Die antike Stadt Methydrion liegt in Zentralarkadien bei dem heutigen gleichnamigen Dorf. Die Bedeutung der Stadt lag überwiegend an ihrer strategischen Lage an der Straße vom korinthischen Isthmos nach Olympia (*Abb. 14*).

Pausanias liefert wertvolle Informationen über die Topographie des Gebietes von Methydrion. Dank seiner Beschreibung sind die Namen der beiden Flüsse von Methydrion, Mylaon und Maloitas, bekannt. Ferner erfahren wir, daß am Mylaon ein Tempel des Poseidon Hippios lag und daß sich über dem Maloitas das Thaumasiongebirge mit einer Grotte der Rhea erhob[104].

Am Anfang des 20. Jahrhunderts waren vom antiken Stadtgebiet vor allem Reste der Mauer erhalten[105], wohingegen von der Stadt selbst noch einzelne Trümmer sichtbar waren: Kalksteinquader und Ziegel bei Panagia, die als Reste eines Tempels interpretiert wurden[106], und eine Mauerecke aus Kalksteinquadern (4,10 × 1,02 m) bei Palati (*Abb. 20*)[107].

Abb. 20



Darüber hinaus wurde außerhalb der Stadt ein kleiner Tempel entdeckt, der am Fluß Kouphoxylia, auch Desi genannt, bei Petrovouni liegt. In der Zeit, als W.M. Leake Methydrion besucht hatte, waren die Fundamente und Teile der aufgehenden

[104] Paus. 8, 36, 2: ἔστι δὲ ἐν Μεθυδρίῳ Ποσειδῶνός τε Ἱππίου ναός, οὗτος μὲν ἐπὶ τῷ Μυλαόντι ἐστι.

[105] AF 23.

[106] Frazer, Pausanias IV 362; AF 31.

[107] AF 31; Jost (Arcadie 214f.) schließt aus, daß es sich bei den Ruinen bei Palati um die Reste eines weiteren Tempels handeln könnte.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

Architektur noch sichtbar[108]. Pläne der Griechischen Archäologischen Gesellschaft zu Athen, diesen Tempel auszugraben, wurden nie durchgeführt[109]. Das bescheidene Gebäude wurde schließlich in einer Kampagne von F. Hiller v. Gaertringen und H. Lattermann freigelegt[110]. Es handelt sich um einen kleinen Bau (16,50 × 8,40 m) aus grauem und dunkelblauem Kalkstein. Erhalten sind die Fundamente und ein kleiner Teil der Euthynterie an der südwestlichen Ecke des Tempels. Er ist ein einfacher Distylos in antis, und besteht aus Pronaos und Cella (*Abb. 21*). Die Untersuchung der Dachziegeln und der Antefixe hat ergeben, daß der Bau in hellenistischer Zeit entstanden ist. Es hat mit Sicherheit einen Vorgängerbau aus dem ausgehenden 7. Jh. v.Chr. gegeben, von dem sich ein Diskusakroter arkadischen Typus erhalten hat[111].

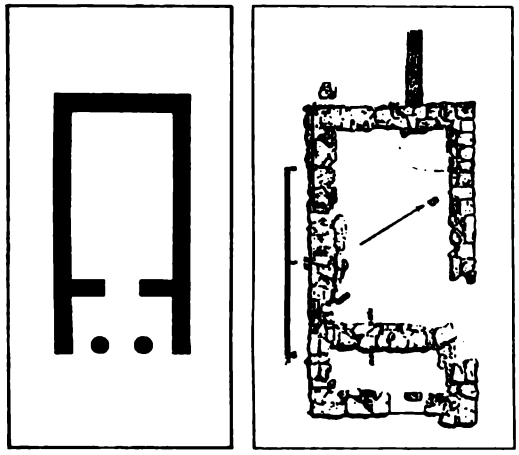


Abb. 21

Leake hatte bereits im Jahre 1830 die Ruinen des kleinen hellenistischen Tempels am Fluß Kouphoxylia, der später von Hiller v. Gaertringen und Lattermann untersucht wurde, als den Poseidontempel identifiziert[112]. Dieser Tempel entspricht den zugegebermaßen vagen topographischen Angaben des Pausanias, da er tatsächlich in der Nähe eines Flußes (Kouphoxylia bzw. Desi) liegt. J.G. Frazer und die Ausgräber sahen aber in diesem, anhand einer Anekdote des Theopompos, einen Tempel des Hermes und der Hekate[113]. M. Jost, die ebenfalls diesen Bau mit dem Poseidontempel gleichsetzen wollte[114], konnte zeigen, daß bei Theopompos kein staatlicher, sondern ein privater Kult der beiden Götter erwähnt wird[115]. Somit ist die Zuschreibung des Tempels von Petrovouni offen. Wie oben bereits erwähnt, liegt der Tempel in der Nähe eines Flußes und daher wäre es durchaus möglich in ihm den Poseidontempel zu erkennen. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß die Grabungen an dem

---

[108] Travels II 57ff.; Peloponnesos I 310; Frazer, Pausanias IV 363.

[109] Frazer, Pausanias IV 363: »In 1858 or 1859 Greek Archaeological Society proposed to excavate the temple of Horse Poseidon... (this probably refers to the ruins in the valley of the Kouphoxylia River)«. Frazer beschrieb eindeutig den Tempel, den später Hiller v. Gaertringen und Lattermann ausgegraben haben; diese haben wiederum diese Information offensichtlich mißverstanden, denn sie berichten in den Arkadischen Forschungen (AF 23) von zwei extraurbanen Tempeln bei Methydrion: den, den Frazer beschreibt und den, den sie ausgegraben haben.

[110] AF 32ff.; M.E. Voyatzis, in: Defining Arkadia 140; C. Morgan, in: ebenda 416 datiert den Tempel aus mir unerklärlichen Gründen in die klassische Zeit.

[111] AF 36. N.A. Winter, Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period (1993) 139f., datiert das Diskusakroter in das späte 7. Jh. v.Chr.; demselben Typus gehört auch das Firstakroter aus dem Tempel des Poseidon und der Athena Soteira bei Asea an.

[112] Travels II 57ff.

[113] Theopompos, FGrHist 115 F 344; vgl. Frazer, Pausanias IV 363; AF 24f.

[114] Arcadie 216.

[115] ebenda 214.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

Tempel keine Funde hervorgebracht haben, die eine eindeutige Identifizierung des Kultbaus erlauben würden, so daß die Gleichsetzung des von Pausanias erwähnten Poseidontempels von Methydrion mit dem Tempel bei Petrovouni nicht als gesichert gelten kann. Äußerst interessant ist allerdings eine kleine archaische Gruppe menschlicher Figuren aus Bronze, die Pferdemasken tragen. M.E. Voyatzis brachte den Fund mit Poseidon Hippios in Verbindung und erkannte darin die Wiedergabe eines Rituals zu Ehren des Gottes[116]. Man könnte vielleicht darin einen ritualisierten Tanz maskierter Teilnehmer erkennen, die den theriomorphen Gott imitierten.

Der Poseidontempel bei Methydrion stellt eine der insgesamt fünf Kulteinrichtungen dieses Gottes mit dem Beinamen Hippios in Arkadien dar (neben Lykosoura, Mantineia, Pallantion, Pheneos). In einer Region, wo die Pferdezucht eine so eminente Rolle spielte, und Mythen über den pferdegestaltigen Poseidon häufig waren, ist es fast selbstverständlich, daß einige an Poseidon Hippios geweihte Tempel und Altäre zu finden sind. Frazer und zuletzt Jost zeigten, daß es sich um ein extraurbanes Heiligtum handeln muß; Jost zog darüber hinaus eine interessante Parallele: Auch in Mantineia, wo Poseidon Hippios darüber hinaus auch die Hauptgottheit der Stadt darstellte, besaß der Gott ein extraurbanes Heiligtum, in der Nähe dessen – wie in Methydrion – Rhea (auf dem Berg Alesion) verehrt wurde[117].

4.9. Orchomenos. Heiligtum des Poseidon in der Unterstadt

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 8, 13, 2

Archäologische Belege: Münze severischer Zeit

Orchomenos ist nach Mantineia die zweite große Stadt Arkadiens, die Pausanias besuchte (*Abb. 14*). Die Stadt wird schon bei Homer erwähnt und als πολύμηλος bezeichnet (= mit vielen Herden)[118]. Pausanias beschreibt ausführlich zwei Wege, die von Mantineia aus nach Orchomenos führten, einen über das heutige Dorf Kakouli und einen über den mittleren Sattel des Anchisiasgebirges, wo der Sage nach der Vater von Aineias begraben liegt[119]. Er betrat also das orchomenische Gebiet im Süden. An der Grenze des orchomenischen zum mantineischen Territorium besuchte er das Grenzheiligtum der Artemis Hymnia, das auch von den Mantineern genutzt wurde[120]. In Orchomenos selbst besuchte er sowohl die alte Stadt auf dem Hügel als auch

---

[116] M.E. Voyatzis, The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea and Other Archaic Sanctuaries in Arcadia (1990) 118ff.; Morgan a.O. 415. S. Langdon, Art, Religion, and Society in the Greek Geometric Period: Bronze Anthropomorphic Votive Figurines (1984) 191. 252 spricht dagegen ganz allgemein von »zoomorphic heads«.

[117] Frazer, Pausanias IV 362; Arcadie 216.

[118] *Il.* 2, 605.

[119] Paus. 8, 12, 5-9.

[120] Paus. 8, 13, 1. Heiligtümer an der Grenze zweier Stadtstaaten waren oft ein besonderer Fall; sie waren häufig Heiligtümer auf von zwei Poleis gemeinsam genutztem Land oder solche mit eigenem Landbesitz. Meistens wurde durch einen Vertrag geregelt, welche Stadt die Priester aufstellt und das Opferrecht hat. Solche Verträge kennen wir insbesondere aus Kreta, vgl. A. Chaniotis, Ktema 13, 1988, 21ff.; ders., Die Verträge zwischen kretischen Städten in der hellenistischen Zeit (1996) 51ff. Zum Thema Grenzheiligtümer und territoriale Souveränität s. grundsätzlich La naissance.

die neue oder untere Stadt. Vom älteren Orchomenos sah Pausanias nur wenige Reste wie die Agoraanlage und Teile der Umfassungsmauer. In der Unterstadt sah er die Quelle der Stadt, ein Xoanon der Artemis Kedreatis und die Heiligtümer des Poseidon und der Aphrodite[121].

Während der Untersuchung des Gebietes von Orchomenos durch F. Hiller v. Gaertringen und H. Lattermann und vor allem durch französische Grabungen unter der Leitung von G. Blum und A. Plassart wurden Bauten ans Tageslicht gebracht, die Pausanias in seiner Beschreibung nicht erwähnt (*Abb. 22*)[122]. Das antike Theater, Hallen im Bereich der Agora, das Bouleuterion und der Tempel der Artemis Mesopolitis, deren Beiname durch eine im Tempel gefundene Inschrift als sicher gelten kann[123], gehören zu den Denkmälern, die Pausanias offensichtlich nicht als sehenswert empfand. Die französischen Grabungen haben außerdem gezeigt, daß trotz der Aussage des Pausanias die untere Stadt nicht erst in römischer, sondern bereits in archaischer Zeit bewohnt war, wie ein Tempel aus dem 6. Jh. v.Chr. und zahlreiche Keramikfunde aus derselben Zeit belegen konnten[124].

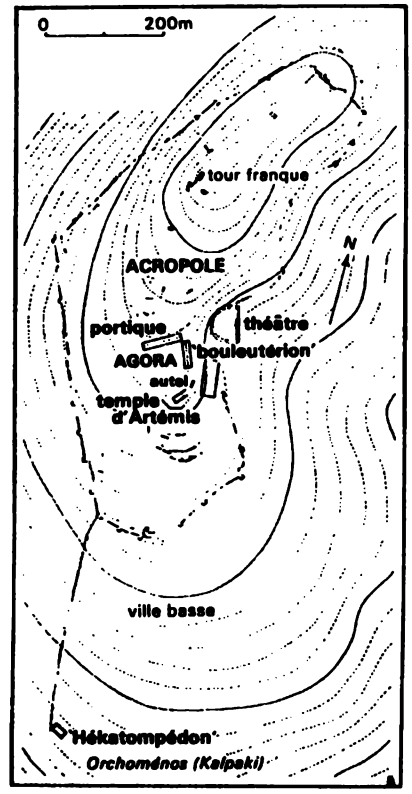


Abb. 22

Pausanias erwähnt bei der Besichtigung der Unterstadt nur zwei Kultstätten, diejenigen des Poseidon und der Aphrodite. Er macht allerdings keine topographischen Angaben, so daß eine genaue Lokalisierung unmöglich erscheint. Die Kultepiklesen der beiden orchomenischen Gottheiten sind ebenfalls unbekannt. Sicher ist, daß keiner der beiden Götter die Haupt- bzw. die Schutzgottheit der Stadt war. Den Münzen nach zu urteilen, scheint es so gewesen zu sein, daß Artemis Mesopolitis diese Funktion in Orchomenos innehatte[125]. Auf den orchomenischen Prägungen erscheint Poseidon nur einmal auf einer Münze severischer Zeit[126].

Bei den französischen Grabungen wurde am Anfang des 20. Jahrhunderts im Dorf Kalpaki, das heute den Namen Orchomenos trägt und im Bereich der antiken Unterstadt liegt, ein Hekatompedos aus dem 6. Jh. v.Chr. freigelegt[127]. Der Tempel ist ein

---

[121] Paus. 8, 13, 2: Ὀρχομενίοις δὲ ἡ πρότερα πόλις ἐπὶ ὄρους ἦν ἄκρᾳ τῇ κορυφῇ, καὶ ἀγορᾶς τε καὶ τειχῶν ἐρείπια λείπεται· τὴν δὲ ἐφ' ἡμῶν πόλιν ὑπὸ τὸν περίβολον οἰκοῦσι τοῦ ἀρχαίου τείχους. Θέας δὲ αὐτόθι ἄξια πηγή τε, ἀφ' ἧς ὑδρεύονται, καὶ Ποσειδῶνός ἐστι καὶ Ἀφροδίτης ἱερά, λίθου δὲ τὰ ἀγάλματα.

[122] AF 17ff. 26ff.; G. Blum – A. Plassart, BCH 38. 1914, 71ff.

[123] Blum – Plassart a.O. 75ff. Taf. IV.

[124] ebenda 81ff.; J. Hejnic, Pausanias the Perieget and the Archaic History of Arcadia (1961) 38f.

[125] BMC, Peloponnesus, 190. Taf. XXXV 15. 16.; Numismatic Commentary 96. Taf. S 21. 22.

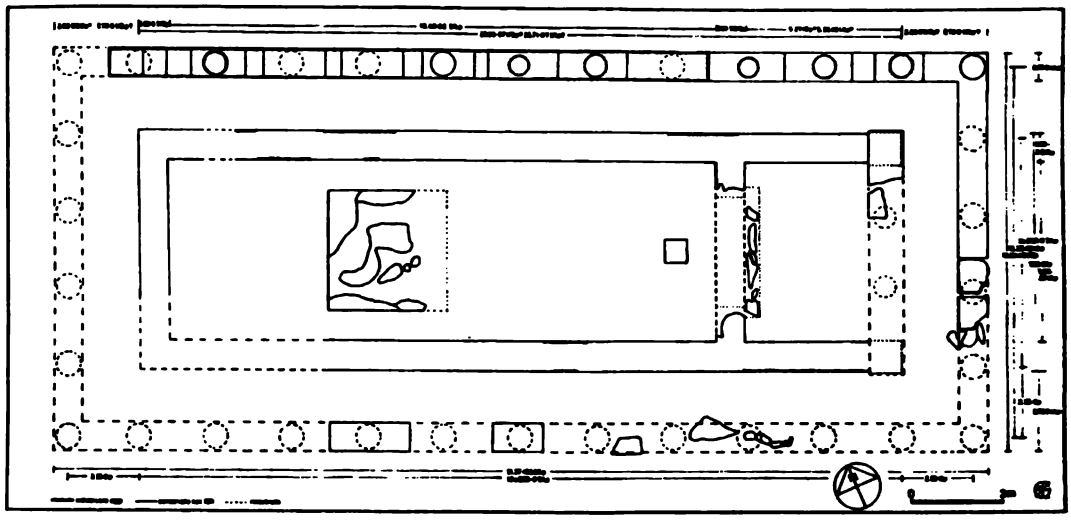
[126] Numismatic Commentary 96.

[127] Blum – Plassart a.O. 81ff.; C. Callmer, Studien zur Geschichte Arkadiens (1943) 11; Arcadie 114. 118.; M.E. Voyatzis, in: Defining Arkadia 135.

Original from

dorischer Peripteralbau aus Kalkstein (6 × 13 Säulen) mit Pronaos und Cella (*Abb. 23*)[128]. Nur die Kapitelle waren aus Marmor. In der Cella wurden auch die Reste einer quadratischen Kalksteinbasis für die Kultstatue gefunden. Ein tönernes Giebelakroter und Reste von Terrakottaverkleidung wurden von C. Callmer einem älteren, vermutlich aus Holz errichteten Tempelbau zugewiesen[129].

Abb. 23



Über den Kult des Poseidon in Orchomenos läßt sich nur wenig sagen, da wir keinerlei Funde haben, die sich in einem Zusammenhang mit dem orchomenischen Poseidonkult interpretieren lassen[130]. Die gemeinsame Nennung des Poseidontempels mit dem der Aphrodite ist wahrscheinlich zufällig, weil Pausanias nur sog. Sehenswürdigkeiten der Unterstadt von Orchomenos und zwar in keinem erkennbaren topographischen Zusammenhang nennt.

4.10. Pallantion. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: Hippios (?)
Lit. Quellen: Dion. Hal. 1, 33
Archäologische Belege: –

Pallantion befindet sich im südwestlichen Teil Arkadiens und sein Territorium grenzte in der Antike an das von Asea und später nach dem Synoikismos von Megalopolis an das Territorium dieser Stadt im Westen und an das Territorium Tegeas im Osten (*Abb. 14*). Während einer kurzen Grabungskampagne im Jahre 1940 wurden von der Scuola Italiana di Atene unter der Leitung von G. Libertini verschiedene Kult-

[128] Blum – Plassart a.O. Abb. 10-12. Taf. V; E. Østby, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 327ff.

[129] Callmer a.O. 11. C. Morgan, in: Defining Arkadia 392 vermutet, daß der Kultplatz bereits seit dem Ende des 8. Jhs. genutzt wurde.

[130] M. Jost, in: Placing the Gods 220 behauptete, daß Poseidon in Orchomenos als Hippios verehrt wurde und gibt als Beleg die Pausaniasstelle (8, 13, 2) an. Pausanias überliefert allerdings den Beinamen Poseidons in dieser Stadt nicht.

bauten auf dem Akropolisgipfel und auf einem Plateau südlich der Akropolis freigelegt[131].

Anhand einer Textstelle bei Dionysios von Halikarnassos wurde für Pallantion ein Kult des Poseidon Hippios postuliert. Dionysios schreibt, daß, nachdem die Arkader auf dem römischen Palatinhügel ihre Siedlung gegründet hatten, ein Temenos an Poseidon Hippios geweiht wurde. Darüber hinaus wurde zu Ehren des Poseidon das Fest der Hippokrateia gefeiert, das die Römer Consualia nannten[132]. Diese Textstelle wurde immer als ein Beleg dafür angesehen, daß es auch im arkadischen Pallantion einen Tempel bzw. ein Temenos des Poseidon Hippios gegeben hat, zu dessen Ehren die Hippokrateia gefeiert wurden[133]. M. Jost wollte dagegen in der Überlieferung des Dionysios einen Versuch des antiken Autors erkennen, die wichtigsten Gottheiten des arkadischen Pantheon mit römischen religiösen Traditionen zu verbinden, ohne dabei explizit bestimmte pallantische Kulte zu meinen. Ausschlaggebend ist für Jost, daß keine weiteren literarischen Zeugnisse existieren, die die Aussage des Dionysios bestätigen können[134]. Ein solches Argument kann m.E. nur als wenig aussagekräftig gelten: Viele Heiligtümer und Kulte werden z.B. ausschließlich von Pausanias überliefert, und dies ist eindeutig kein Grund, um an ihrer Existenz zu zweifeln. Außerdem ist die Beschreibung Pallantions bei Pausanias so summarisch – er erwähnt lediglich einen Tempel mit Statuen des Pallas und des Euandros, ein Heiligtum der Kore, eine Porträtstatue des Polybios und das Heiligtum der sog. Reinen Götter auf dem Akropolishügel –[135], daß sie keineswegs ein Argument gegen die Aussage des Dionysios darstellen kann. Ein Problem bildet auch die Tatsache, daß weder die literarischen Quellen über die religiöse Topographie von Pallantion (Dionysios, Pausanias) noch die Ergebnisse der italienischen Grabung eine Zuschreibung der freigelegten Kultbauten an eine bestimmte Gottheit erlauben.

In diesem Zusammenhang ist natürlich überhaupt nicht relevant, ob die Kulte auf dem Palatin und die Consualia direkt mit pallantischen Kulte verbunden waren, sondern ob die von Dionysios erwähnten pallantischen Kulte real waren. Es darf m.E. davon ausgegangen werden, daß Dionysios bereits existierende römische und pallantische Kulte miteinander in Verbindung brachte, um den ursprünglich griechischen Charakter der Römer zu dokumentieren[136]. Ein Zweifel an der Historizität dieser religiösen Verbindung ist durchaus berechtigt; dennoch bedeutet eine Ablehnung dieser

---

[131] Auf der Akropolis wurden zwei kleine Kultbauten ausgegraben, die in archaische Zeit datiert wurden. Auf dem Plateau südlich des Akropolishügels brachten die Grabungen einen dorischen Peripteraltempel archaischer Zeit ans Tageslicht. Ein kleinerer Kultbau wurde 30 m südwestlich des Peripteros freigelegt, vgl. G. Libertini, ASAtene 1/2, 1939/40, 225ff.; BCH 64/65, 1940/41, 241f.; AA 1942, 147f.; Arcadie 198f.; M. Iozzo, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 95ff.; E. Østby, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 55ff. 109ff.

[132] Dion. Hal. 1, 33, 2: ἀπέδειξαν δὲ καὶ Ποσειδῶνι τέμενος Ἱππίῳ καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν ὑπ' Ἀρκάδων, Κωνσούαλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων λεγόμενα κατεστήσαντο.

[133] W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens (1891) 38. 45. 119; R. Stiglitz, Die grossen Göttinnen Arkadiens, 15. Sonderschr. ÖJh (1967) 69. 72.

[134] Arcadie 198.

[135] Paus. 8, 44, 5.

[136] J.P. Thuillier, MEFR 87, 1975, 563ff.; E. Gabba, Dionysius and the History of Archaic Rome (1991) 125ff. bes. 134ff.

Digitized by Google Original from

nicht unbedingt, daß die verschiedenen pallantischen Kulte von Dionysios ebenfalls erfunden wurden.

W. Immerwahr und R. Stiglitz versuchten wegen der aufeinanderfolgenden Nennung eines Demeter- und eines Poseidonheiligtums bei Dionysios, in Pallantion eine Kultverbindung zwischen den beiden Gottheiten zu rekonstruieren[137], wie sie im östlichen und südöstlichen Arkadien häufig vorkommt. Hierfür gibt es keinen zwingenden Beweis; außerdem liegt Pallantion in einem Gebiet Arkadiens, wo die Verbindung zwischen Demeter und Poseidon nicht so eng ist.

Wie das Fest der Hippokrateia und der Kultbeiname des Gottes zeigen, ist Poseidon in Pallantion vornehmlich als der Pferdegott und der Patron der Wagenfahrt verehrt worden. Die Vermutung von Stiglitz, daß sich hinter dem pallantischen Poseidon der ursprüngliche Gott Hippos mit seinen chthonischen Aspekten verbirgt, dient als Stütze für seine Annahme einer Verbindung zwischen Demeter und Poseidon[138]. Die Voraussetzung eines theriomorphen Gottes Hippos, der später zu einem Aspekt bzw. zu einer Kultepiklese Poseidons wurde, ist äußerst problematisch und sollte m.E. ausgeschlossen werden.

4.11. Pheneos. Bronzestatue des Poseidon Hippios auf der Akropolis

Epiklese: Hippios

Lit. Quellen: Paus. 8, 14, 5

Archäologische Belege: –

Nach seinem Besuch in Orchomenos begibt sich Pausanias in das Gebiet der Stadt Pheneos[139]. Die Stadt liegt nördlich des gleichnamigen Beckens auf einem 60 m hohen Hügel am Fuß des Gebirges Dourdouvouna (*Abb. 14*)[140]. Pheneos wird zusammen mit Stymphalos im homerischen Schiffskatalog erwähnt[141] und Keramikfunde aus dem Früh- und Mittelhelladikum sowie aus mykenischer Zeit belegen eine Siedlung schon in der Bronzezeit[142].

Pausanias beschreibt zuerst das pheneatische Becken, das zu seiner Zeit trocken gewesen ist[143]. Mehrere antike Autoren berichten jedoch von Überschwemmungen, die oft zu Katastrophen geführt haben[144]. In der Stadt selbst sieht der Perieget den Tempel der Athena Tritonia auf der Akropolis, ein Heiligtum des Hermes, das Grab des Iphikles, das Stadion und drei Heiligtümer der Demeter, von denen eines der

---

[137] Immerwahr a.O. 119; Stiglitz a.O. 72.

[138] Stiglitz a.O. 69.

[139] J. Hejnic, Pausanias the Perieget and the Archaic History of Arcadia (1961) 42ff.; M. Pretzler, in: Pheneos und Lousoi 36ff.

[140] Schon seit dem 19. Jahrhundert ist die Lokalisierung von Pheneos gesichert, vgl. Travels III 135ff.; Peloponnesos I 190ff.; Frazer, Pausanias IV 235; J. Baker-Penoyre, JHS 12, 1902, 228ff.

[141] *Il.* 2, 605.

[142] R. Howell, BSA 65, 1970, 79ff.

[143] Paus. 8, 14, 1.

[144] Plin. *nat. hist.* 31, 54; Plut. *mor.* 557C; Strab. 8, 398, vgl. H. Kalcyk – B. Heinrich, AW 17, 1986, 3ff.; J. Knauss – B. Heinrich – H. Kalcyk, AA 1986, 608; J. Knauss, AM 105, 1990, 1ff.

eleusinischen Demeter geweiht war[145]. Pausanias besuchte offensichtlich das Asklepieion von Pheneos nicht, das von E. Protonotariou-Deilaki in den Jahren zwischen 1958 und 1961 teilweise freigelegt wurde[146]. Diese Grabungskampagnen waren die einzigen im Gebiet der antiken Stadt, so daß das pheneatische Stadtgebiet weitgehend unerforscht bleibt[147].

Auf der Akropolis von Pheneos sah Pausanias die Trümmer des Heiligtums der Athena Tritonia und eine Bronzestatue des Poseidon Hippios, die der Sage nach Odysseus selbst geweiht hatte[148]. Obwohl das Heiligtum der Athena Tritonia die poliadische Kultstätte gewesen sein muß, waren andere Gottheiten offenbar bedeutender; auf den Münzen von Pheneos werden bevorzugt entweder Hermes oder Demeter dargestellt[149]. Die Heiligtümer dieser beiden Gottheiten hat Pausanias in Pheneos besucht und die Mysterien, die mit Demeter verbunden waren, ausführlich beschrieben[150].

Die Verbindung der Poseidonstatue mit Odysseus wird als Anhaltspunkt für die Altertümlichkeit des Poseidonkultes gesehen. G. Fougères vermutete, daß es sich bei Odysseus um einen lokalen Heros handele, dessen Rolle und Position in späterer Zeit von Poseidon eingenommen wurde[151]. Es gibt jedoch keine Indizien, die auf eine solche Entwicklung hinweisen.

Von besonderer Bedeutung scheint die Tatsache zu sein, daß Odysseus die Statue des Poseidon erst geweiht hat, nachdem er seine verlorengegangenen Pferde wiedergefunden hat. Wegen der direkten Verbindung des Poseidon Hippios mit Pferden sah M. Jost in dem pheneatischen Mythos eine andere Tradition, die im Gegensatz zu Thelpousa und Phigalia Poseidon Hippios nicht als den theriomorphen chthonischen Gott, sondern als den Herrn der Pferde kennt[152]. Fraglich bleibt allerdings hierbei, ob so stark zwischen den verschiedenen und ineinander verflochtenen Aspekten desselben Kultbeinamens differenziert werden darf. Wahrscheinlicher ist es, daß in manchen Regionen der eine oder andere Aspekt deutlicher zum Vorschein tritt, ohne die weiteren Inhalte des Poseidon Hippios verschwinden zu lassen.

4.12. Tegea. Kult des Poseidon

Epiklese: Kyreteios, Elater

Lit. Quellen: –

Inschriften: IG V 2, 73. 94-97; Syll.^{3} 306

---

[145] Paus. 8, 14, 4 - 15, 9.

[146] E. Protonotariou-Deilaki, ADelt 17, 1961/62, Chron., 57ff.; 20, 1965, Chron., 158f.

[147] Zu Pheneos, seiner Chora und der Kulttopographie dieser Gegend s. zuletzt G. Erath, in: Pheneos und Lousoi 238ff.; K. Tausend, in: ebenda 343ff. 370ff.

[148] Paus. 8, 14, 5: Ἐνταῦθα ἐν τῇ ἀκροπόλει ναός ἐστιν Ἀθηνᾶς ἐπίκλησιν Τριτωνίας, ἐρείπια δὲ ἐλείπετο αὐτοῦ μόνα· καὶ Ποσειδῶν χαλκοῦς ἕστηκεν ἐπωνυμίαν Ἵππιος, ἀναθεῖναι δὲ τὸ ἄγαλμα τοῦ Ποσειδῶνος Ὀδυσσέα ἔφασαν.

[149] S. Schultz, SchwNuRu 71, 1992, 47ff.

[150] Paus. 8, 14, 10 - 15, 4.

[151] Mantinée 240ff.

[152] Arcadie 287.

Digitized by Google Original from

Archäologische Belege: archaische Widderstatuette aus Bronze, hellenistische Hermen, hellenistisches Relief

Bei seinem Besuch in Tegea (*Abb. 14*) erwähnt Pausanias weder ein Heiligtum des Poseidon noch einen poseidonischen Kult. Das erscheint merkwürdig, da archäologische und epigraphische Zeugnisse eine wichtige Rolle des Poseidon im tegeatischen Pantheon vermuten lassen.

Erst im Jahre 2000 wurde eine kleine Widderstatuette aus Bronze im Fitzwilliam Museum (Inv.-Nr. GR.4.1933) publiziert[153]. Auf der flachen Basis der Statuette befindet sich eine Dedikationsinschrift, die Poseidon Elater als Empfänger der Weihung nennt: Ποσοιδᾶνι ἀνέθεκε Ξενοκλέες ἐλατῆρι (Xenokles hat dem Poseidon Elater [= Wagenlenker] geweiht). Sowohl die Bronzestatuette als auch die Inschrift deuten auf eine Datierung in das letzte Viertel des 6. Jhs. hin. P. Cartledge vermutete, daß die Figur eher aus einer lakonischen Werkstatt stamme[154]. L. Dubois hält dagegen die Statuette für ein arkadisches Werk[155]. Tatsächlich werden arkadische Kleinbronzen (vor allem Pferdefiguren) in geometrischer und archaischer Zeit sowohl von der argivischen als auch von der lakonischen Werkstatt beeinflußt[156]. Buchstabenformen und Dialekt der Inschrift zeigen allerdings deutlich, daß das kleine Votivobjekt in einer Kultstätte im südöstlichen Bereich Arkadiens, höchst wahrscheinlich in Tegea geweiht wurde[157]; die Figur stammt demnach aus einer Region, die unter starkem lakonischen Einfluß stand. Deshalb darf man m.E. davon ausgehen, daß die Statuette das lakonisierende Werk einer arkadischen Werkstatt und nicht ein aus Lakonien importiertes Objekt darstellt, das in Arkadien kurz vor der Weihung beschriftet wurde. Nach Cartledge sei Xenokles ein hochrangiger Spartaner, vielleicht sogar ein *proxenos* einer oder mehrerer Städte in Arkadien gewesen[158]. Dagegen spricht eindeutig die Tatsache, daß der Name Xenokles sowohl für Arkadien als auch für Lakonien belegt ist; bis zum 4. Jh. ist er sogar in Arkadien häufiger anzutreffen[159]. Eine weitere nicht nachzuweisende Hypothese von Cartledge ist, daß die kleine Widderfigur in einem Heiligtum des Poseidon Hippios stand. Obwohl die Epiklesen Elater und Hippios in der Tat sinnverwandt sind, gibt es doch weitere Interpretationsmöglichkeiten: a. Die Statuette wurde in einem Heiligtum des Poseidon Elater gestiftet. b. Die Weihung galt zwar Poseidon, aber der Akt der Stiftung hat im Heiligtum einer anderen Gottheit stattgefunden; solche Fälle kennen wir aus Epidauros (**Arg 5-6**) oder Sparta (**La 11**). Außergewöhlich ist die Verbindung Poseidons zum Widder, die archäologisch auf der Peloponnes nur für Sparta (**La 11**) bezeugt ist.

---

[153] P. Cartledge, in: G.R. Tsetskhladze - A.J.N.W. Prag - A.M. Snodgrass (Hrsg.), Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman (2000) 60ff.

[154] ebenda 62.

[155] BE 2001, 218.

[156] M.E. Voyatzis, The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea and Other Archaic Sanctuaries in Arcadia (1990) 132f. 139.

[157] Cartledge a.O. 63.

[158] ebenda 65.

[159] LPGN III A s.v. Ξενοκλῆς.

Auf einer Weihinschrift aus dem 5. Jh. v.Chr. wird Poseidon zusammen mit Herakles und Hermes im Genitiv genannt[160]. Da die Inschrift stark beschädigt ist, lassen sich keine näheren Angaben über ihren Inhalt entnehmen. Unklar ist ebenfalls, weshalb Poseidon zusammen mit Hermes und Herakles genannt wird; ein agonistischer Kontext liegt allerdings nahe[161].

In einer wichtigen tegeatischen Inschrift aus dem Jahre 324 v.Chr., die in Delphi aufgestellt war, wird Poseidon zusammen mit den drei wichtigsten Göttern Tegeas, Zeus, Athena und Apollon als Schwurgott genannt[162]. Durch diese Inschrift kommt die Bedeutung Poseidons in Tegea sehr deutlich zum Ausdruck. Mit diesem epigraphischen Zeugnis ist ein weiteres Problem verbunden. Pausanias erwähnt die Einteilung von Tegea in vier Phylen: Klareotis, Hippothoitis, Apolloniatis und Athaneatis[163]. Drei der Phylen entsprechen den Göttern, die in der Inschrift als Schwurgötter aufgeführt werden: die Klareotis dem Zeus Klarios, die Athaneatis der Athena, die als Poliatis auch die Schutzgottheit der Stadt war, und die Apolloniatis dem Apollon. Es ist anzunehmen, daß die vierte Phyle Poseidon als Schutzgottheit in Anspruch nahm[164], der Name der vierten Phyle wird jedoch nach Pausanias vom Heros Hippothous, dem Sohn des Kerkyon abgeleitet[165]. Pausanias überliefert m.E. eine spätere Tradition, nach der der *heros eponymos* der Phyle Hippothoitis als Sohn des Kerkyon und nicht des Poseidon angeführt wird. Eine interessante Parallele findet man in Attika, wo Hippothoon, der *heros eponymos* der Phyle Hippothoontis, der Sohn von Poseidon und der Tochter des Kerkyon Alopa war. Bezüglich der Lokalisierung der vier Phylen haben die französischen Ausgräber von Tegea das Gebiet um das Heiligtum der Athena Alea der Athaneatis, die Gegend in der Nähe des heutigen Dorfes Akra der Klareotis, das Gebiet zwischen Stadion, Theater und dem Dorf Palaia Episkopi der Apolloniatis und das heutige Dorf Episkopi der Hippothoitis zugewiesen[166].

Auf der Basis einer dreifachen Herme aus dem 3. Jh. erscheinen die Namen der Götter Zeus, Poseidon und Demeter im Nominativ (*Ph. VII*)[167]. Es ist nicht klar, aus welchem Grund diese Konstellation der drei Götter auf derselben Herme vorkommt. Zeus Klarios gehört mit Sicherheit zu den wichtigsten Göttern Tegeas; nach ihm ist eine Phyle genannt. Für Poseidon nehme ich Ähnliches an. Demeter besitzt, wie Pausanias überliefert, ein Heiligtum in der Stadt selbst und eines in der tegeatischen Chora[168]. Zur Erklärung der gemeinsamen Darstellung der drei Götter wären vielleicht

---

[160] IG V 2, 95.

[161] Hermes und Herakles sind die Schutzgottheiten von Gymnasien und Palästren, vgl. Griechische Religion 247 mit Anm. 30. Poseidon ist als der Patron von Pferdeagonen bekannt, und Heiligtümer oder Altäre von ihm standen oft in der Nähe eines Hippodroms wie in Mantineia, Therapne (**La 13**) oder Olympia (**El 3**).

[162] Syll.^{3} 306, vgl. A. Plassart, BCH 38, 1914, 101ff.

[163] Paus. 8, 53, 6, vgl. Arcadie 148.

[164] G. Thür – H. Taeuber, Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien (1994) 51ff. bes. 64. Nr. 30.

[165] Paus. 8, 53, 6. R. Stiglitz, Die grossen Göttinnen Arkadiens, 15. Sonderschr. ÖJh (1967) 92 schreibt: »der in anderen arkadischen Städten so wohlbekannte Poseidon Hippios muß hier [Tegea] wenigstens als ideeller Eponymos verstanden werden«.

[166] V. Bérard, BCH 16, 1892, 549.

[167] IG V 2, 73.

[168] Paus. 8, 53, 7; 54, 5.

Digitized by Google Original from

die Mythen Arkadiens heranzuziehen; Zeus ist der Gatte von Demeter bei der Zeugung der Persephone/Kore und Poseidon bei der Zeugung der Despoina. In Megalopolis selbst wurde Demeter zusammen mit Persephone im Heiligtum der Großen Göttinen verehrt und in Lykosoura, das unter der Aufsicht von Megalopolis stand, erfuhr Demeter zusammen mit Despoina kultische Verehrung. In beiden Heiligtümern finden wir einen Poseidonkult vor. Nach Plutarch waren Zeus, Poseidon und Demeter die wichtigsten Vegetationsgottheiten Griechenlands[169]; vielleicht erscheinen unter diesem Aspekt die drei Gottheiten gemeinsam auf derselben Herme.

Auf einer zweiten Herme aus dem 3. Jh., die im Jahre 1907 gefunden wurde, wird ein Jüngling dargestellt, der in der rechten Hand eine Frucht und in der linken einen Vogel hält (*Pb. VIII*)[170]. Oberhalb der Figur steht die zweizeilige Dedikationsinschrift: Καλλῖνος Ποσειδᾶνι. Die Deutung von K.A. Rhomaios, es handele sich um Aphrodite, und die männlichen Genitalien der Figur seien auf einen Fehler des Künstlers zurückzuführen[171], braucht nicht weiter diskutiert werden. Aus der Inschrift oberhalb der Figur erfahren wir auch den Namen des Dedikanten: Kallinos. Pausanias überliefert, als er über die Agora der Tegeaten zu sprechen kommt, daß die Arkader eine besondere Vorliebe für die Hermenform hatten[172]. Über den Anlaß der Dedikation liefert die Inschrift keinerlei Informationen. M. Jost wollte hierin die Dedikation eines siegreichen Athleten erkennen[173]; weder die Inschrift noch die Darstellungsweise des Dedikanten lassen eine solche Interpretation zu. Es handelt sich m.E. vielmehr um die einfache Darstellung eines Dedikanten, der dem Gott Opfergaben, in diesem Fall eine Frucht und einen Vogel, darbringt[174].

Eine weitere Dedikationsinschrift an Poseidon aus dem 3./2. Jh. nennt ebenfalls den Dedikanten, Agesion, ohne jedoch den Grund der Weihung zu nennen[175]. Es wird allgemein erwähnt, daß der Gott in einer nicht näher beschriebenen Situation Agesion geholfen hat.

Auf einem Relief aus dem 2. Jh. v.Chr. rekonstruiert man den Namen Poseidon neben der Epiklese Kyreteios. Das Relief zeigt Poseidon in Begleitung eines Adoran-

---

[169] Plut. *mor.* 158E.

[170] IG V 2, 94.

[171] K.A. Rhomaios, BCH 36, 1912, 378f.

[172] Paus. 8, 48, 6. In Arkadien ist neben dem Typus der Herme mit einer Götterprotome auch der Typus, der in einer pyramidalen Form endet, sehr beliebt. Es handelt sich um eine konventionelle Art, das Göttliche anikonisch darzustellen. Damit es klar wird, welche Gottheit gemeint ist, steht normalerweise auf der Vorderseite der Herme der Name des Gottes im Nominativ, vgl. K.A. Rhomaios, AEphem 1911, 149ff.

[173] Arcadie 150

[174] Die Gabe von Früchten an Poseidon in der Form der *aparchè* ist auf der Peloponnes in Troizen für Poseidon Phytalmios literarisch belegt (**Arg 16**). Vogelopfer sind dagegen für Poseidon in den schriftlichen Quellen nicht belegt; am Altar des isthmischen Poseidonheiligtums wurden allerdings während der amerikanischen Grabungskampagnen Knochen gefunden, die eindeutig Vögeln zugewiesen wurden (**Ko 8**), so daß deutlich wird, daß Vogelopfer auch an Poseidon möglich waren. Zu den Vogelopfern bei den Griechen allgemein s. L. Bodson, ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne (1978) 45ff.

[175] IG V 2, 97, vgl. G. Mendel, BCH 25, 1901, 276; A.S. Arvanitopoulos, AEphem 1907, 116f., die den Namen des Dedikanten als Agesias rekonstruierten.

ten[176]. Die Bedeutung des Beinamens Kyreteios ist unklar. Es handelt sich um eine seltene Epiklese Poseidons, die auch in Kamiros auf Rhodos belegt ist[177]. Denselben Beinamen in der Form Kyreta oder Kyrita trägt auch Demeter in Knidos[178]. Die Inschrift belegt einen der tegeatischen Poseidonkulte. Es ist m.E. jedoch unwahrscheinlich, daß Poseidon in Tegea nur unter diesem Beinamen kultische Verehrung erfahren hat, da diese Epiklese in keinem anderen Ort Arkadiens oder überhaupt auf der Peloponnes belegt ist. Es ist auch durchaus möglich, daß es sich um eine einmalige Weihung handelt, die nicht mit einem staatlichen Kult des Poseidon Kyreteios in Tegea im Zusammenhang steht und vielleicht auf die Initiative eines Rhodiers in Tegea zurückgeht.

Eine noch unpublizierte Herme im Museum von Tegea (Inv.-Nr. 78) stammt sehr wahrscheinlich aus Tegea selbst und stellt die Weihung eines gewissen Hellanios an Poseidon dar, wie der Weihinschrift zu entnehmen ist (Ἑλλάνιος Ποσειδᾶνι). Wie bei der Kallinosherme wird auch hier in flachem Relief eine nackte männliche Gestalt wiedergegeben[179].

Die epigraphischen und archäologischen Zeugnisse belegen die wichtige Position Poseidons in Tegea. Er ist einer der Schwurgötter der Tegeaten in wichtigen Verträgen und aller Wahrscheinlichkeit nach die Hauptgottheit einer der vier Phylen Tegeas, wo auch ein Heiligtum des Poseidon gestanden haben könnte, das Pausanias nicht gesehen hat oder einfach nicht erwähnenswert fand. Wir sind allerdings nicht in der Lage, Aussagen über den Hauptkultbeinamen Poseidons in Tegea zu machen. Man könnte jedoch an Poseidon Hippios denken, da der Name des *heros eponymos* der vierten Phyle Tegeas sprachlich mit dem Beinamen Hippios verwandt ist[180]. Außerdem ist Poseidon mit dieser Epiklese die Hauptgottheit der benachbarten Stadt Mantineia und darüber hinaus in mehreren Städten Arkadiens als Kultempfänger belegt.

4.13. Trikolonoi. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: ?
Lit. Quellen: Paus. 8, 35, 6
Archäologische Belege: –

Auf dem Weg von Megalopolis nach Methydrion besuchte Pausanias ein kleines, zu seiner Zeit verlassenes Städtchen mit dem Namen Trikolonoi[181]. Dort sah er ein Heiligtum des Poseidon in einem heiligen Hain mit einer Kultstatue in Form einer

[176] IG V 2, 96. Es existiert kein Photo des Weihreliefs, und ich konnte während meines Forschungsaufenthaltes auf der Peloponnes im Sommer 1996 das Relief im Museum von Tegea nicht finden.

[177] IG XII 1, 705.

[178] *Etym. Mag.* 548, 8; *Schol. Lykophr.* 1392.

[179] M. Iozzo, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 125 Anm. 140.

[180] Sollte die Hypothese von P. Cartledge, in: G.R. Tsetskhladze - A.J.N.W. Prag - A.M. Snodgrass (Hrsg.), Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman (2000) 64f. zutreffen, daß die Widderfigur in einem Heiligtum des Poseidon Hippios in Tegea geweiht wurde, käme das von mir angenommene tegeatische Heiligtum hierfür in Frage.

[181] J. Hejnic, Pausanias the Perieget and the Archaic History of Arcadia (1961) 60.

Original from

Herme. Die Kultstätte lag auf einem Hügel[182]. Die Stadt hat Pausanias verlassen vorgefunden, weil ihre Bewohner sich an dem Synoikismos von Megalopolis ca. 369 v.Chr. beteiligen mußten.

Trikolonoi konnte immer noch nicht mit Sicherheit lokalisiert werden (*Abb. 14*). E. Curtius vermutete 1851 Trikolonoi auf den Höhen nördlich des Dorfes Karatoula nordöstlich von Megalopolis[183]. Der Vorschlag von W. Loring, Trikolonoi befinde sich nördlich von Zonati bzw. Zoni[184], überzeugt wenig, da die Ruinen in der Nähe von Zoni normalerweise mit dem antiken Zoitia in Verbindung gebracht werden. M. Jost lokalisierte Trikolonoi in der Gegend um die kleine Kirche der Agia Moni südlich des Dorfes Karatoula[185]. Aus dieser Gegend sind jedoch keine antiken Reste bekannt. Der Vorschlag von A. Petronotis, der auf die Vermutung von Curtius zurückgriff, überzeugt m.E. am meisten. Er lokalisierte Trikolonoi nordwestlich des Dorfes Karatoula beim heutigen Dorf Koloni, dessen Name an den antiken erinnert. Dafür spricht auch die Tatsache, daß die dortigen Ruinen sich an der antiken Straße befinden, die von Megalopolis nach Methydrion führte[186].

Unter welchem Beinamen Poseidon in Trikolonoi kultische Verehrung erfuhr, entgeht unserer Kenntnis. R. Stiglitz vermutete, daß der Kultbetrieb im Poseidonheiligtum von Trikolonoi trotz des Synoikismos von Megalopolis lebendig blieb, weil die übriggebliebene Landbevölkerung der sonst verlassenen Siedlung sich anscheinend intensiv um den Kult und die Kultstätte bemüht hat[187]. Wichtig erscheint die Überlieferung des Pausanias, daß das Poseidonheiligtum in einem Hain lag. Dies erinnert an berühmte Poseidonheiligtümer wie das Poseidion auf dem Kap Tainaron (**La 14**) oder das panhellenische Heiligtum am Isthmos von Korinth (**Ko 8**). Poseidonheiligtümer oder -altäre liegen sehr oft mitten in einem heiligen Hain oder bestehen ausschließlich aus einem solchen (Samikon [**El 4**], Onchestos)[188]. Die Verehrung einer Gottheit in einem *alsos* wurde oft als eine Kultpraxis angesehen, die ihre Wurzeln vielleicht im minoisch-mykenischen Baumkult gehabt haben könnte[189].

Die Form der Kultstatue entspricht der Aussage des Pausanias über die Vorliebe der Arkader für Kultbilder in Form von Hermen[190]. Solche Kultbilder sprechen darüber hinaus auch für die ausgesprochene Altertümlichkeit und den Konservatismus der Kultpraxis in Arkadien[191].

---

[182] Paus. 8, 35, 6: Πόλις δὲ ἦσαν καὶ οἱ Τρικόλωνοί ποτε· μένει δὲ αὐτόθι καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι ἐπὶ λόφου Ποσειδῶνος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα τετράγωνον, καὶ δένδρων περὶ τὸ ἱερόν ἐστι ἄλσος.

[183] Peloponnesos I 307.

[184] W. Loring, JHS 15, 1895, 75f.

[185] Arcadie 189.

[186] A. Petronotis, Ἡ Μεγάλη Πόλη τῆς Ἀρκαδίας (1973) 153f.

[187] R. Stiglitz, Die grossen Göttinnen Arkadiens, 15. Sonderschr. ÖJh (1967) 60 mit Anm. 197.

[188] D. Birge, in: Placing the Gods 240 stellte fest, daß Apollon, Artemis, Demeter und Poseidon diejenigen Götter sind, die am häufigsten eine Kultstätte in einem heiligen Hain besitzen. Chr. Jacob, in: Les bois sacrés, Actes du colloque international, Naples, 23-25 novembre 1989 (1993) 31ff. stellte eine Liste aller heiligen Haine zusammen, die von Pausanias in seiner Beschreibung Griechenlands erwähnt werden. s. auch Kap. II 1.3.

[189] Griechische Religion 61. 144f.; E. Krenn, in: Kult und Funktion 1ff.

[190] Paus. 8, 48, 6.

[191] Griechische Religion 148 mit Anm. 53.

4.14. Überblick

Der Reisebericht des Pausanias und zum Teil auch Grabungen aus der ersten Hälfte des 20. Jhs. bezeugen die Existenz von insgesamt sieben poseidonischen Kultstätten in Arkadien: Asea, Kaphyai, Mantineia, Megalopolis, Methydrion, Orchomenos, Trikolonoi. Darüber hinaus besaß Poseidon Opferaltäre im Heiligtum der Despoina in Lykosoura und im Heiligtum der Großen Göttinnen in Megalopolis. Auf der Akropolis von Pheneos stand eine Bronzestatue des Poseidon, angeblich von Odysseus selbst gestiftet. Weihungen, die allerdings mit keiner bestimmten Kultstätte nachweislich zu verbinden sind, belegen außerdem die Existenz des Poseidonkultes auch in Tegea. Es ist trotz der Information des Dionysios von Halikarnassos nicht sicher, ob Pallantion tatsächlich ein Heiligtum zu Ehren Poseidons besaß, obwohl die Stadt in einem Teil Arkadiens liegt, wo der Poseidonkult eine besondere Stellung einnimmt.

Die poseidonischen Kultstätten Arkadiens konzentrieren sich auffälligerweise im zentralen und östlichen Teil dieser Landschaft. Pheneos ist die nördlichste arkadische Stadt, in der die Präsenz des Gottes überliefert ist – allerdings hier in der Gestalt einer Bronzestatue und nicht durch eine Kultstätte. Mit seinen wichtigen Heiligtümern in Mantineia oder auch in Asea, seiner bedeutsamen Präsenz in den Kultstätten der Demeter und Persephone sowie der Despoina in Megalopolis bzw. Lykosoura und seiner Rolle in den mythischen Traditionen von Phigalia und Thelpousa nimmt Poseidon eine herausragende Position im arkadischen Pantheon ein. In manchen arkadischen Städten gehörte die poseidonische Kultstätte sogar zu den wenigen Bauten, die der Perieget Pausanias als erwähnenswert erachtete.

Aus der gesamten Stadt von Kaphyai berichtet Pausanias nur über die Heiligtümer des Poseidon und der Artemis. Dank einer genaueren Beschreibung des Pausanias sind wir darüber informiert, daß ein Heiligtum des Poseidon und eines der Aphrodite in der Unterstadt von Orchomenos gelegen haben. Die wohl bedeutendste und sehr wahrscheinlich auch älteste poseidonische Kultstätte Arkadiens stellt das mantineische Heiligtum des Poseidon Hippios dar. In Mantineia war Poseidon sogar der Schutzpatron der Stadt. Das Heiligtum hatte eine offensichtlich bereits vor dem Synoikismos Mantineias zentrale Bedeutung in diesem Gebiet. Beim antiken Methydrion, das fast im Zentrum Arkadiens liegt, sah Pausanias nah dem Fluß Mylaon und an der Straße nach Olympia den Tempel des Poseidon Hippios. Sehr genau und informativ ist die Beschreibung, die Pausanias über die poseidonische Kultstätte von Trikolonoi liefert: Auf einem Hügel lag das Heiligtum des Poseidon umgeben von einem Hain; die Kultstatue hatte die Form einer Herme. In Megalopolis spielt Poseidon eine vergleichsweise zweitrangige Rolle; lediglich eine Weihung des Bildhauers Damophon von Messene und sein Kult als *visiting god* im Temenos der Großen Göttinnen belegen seine Präsenz innerhalb der Stadtmauer. Eine eigene Kultstätte hatte der Gott außerhalb der Stadtmauer an der Straße, die Megalopolis mit Thoknia verband. Die südlichste arkadische Stadt mit einer poseidonischen Kultstätte ist Asea. Hier wurde am äußeren Rand des antiken Polisterritoriums an der Grenze zu Pallantion auf dem heutigen Berg Gravari ein bedeutender dorischer Peripteros aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. ausgegraben. Die Kultstätte gehörte mit Sicherheit zu den wichtigsten

Google Original from

Heiligtümern der antiken Stadt, obwohl ihre Kulttopographie noch nicht eindeutig geklärt ist[192].

Besonders auffällig ist die Tatsache, daß in einer Landschaft, die im Herzen der Peloponnes liegt, auch poseidonische Kultstätten vorhanden sind, die eine indirekte Verbindung zum maritimen Element haben: Hierzu gehört die Salzwasserwelle im mantineischen Abaton, die Gründungslegende des aseatischen Heiligtums, die die Kultstätte als eine Weihung des Odysseus ausweist, oder auch die Stiftung der Poseidonstatue auf der Akropolis von Pheneos, die ebenfalls dem Odysseus zugeschrieben wird. In Pheneos und Asea wird die Weihung der Statue bzw. des Tempels mit einem Krieger in Verbindung gebracht, der einer langen, strapaziösen Seereise hinter sich hatte. Die mythische Tradition Arkadiens ist weit entfernt von der Hostilität zwischen Poseidon und Odysseus, wie wir sie aus dem Epos kennen[193]. Vielleicht fungiert Odysseus als der mythologische Repräsentant arkadischer Söldner, die sich beim maritimen Poseidon für eine glückliche Heimreise bedankten. Die angebliche Existenz einer Salzwasserwelle im mantineischen Heiligtum des Poseidon erinnert eindeutig an die athenische Parallele auf der Akropolis. Eine solche Legende unterstrich die Ehrwürdigkeit des Heiligtums und brachte es zugleich mit einer der bekanntesten Kultstätten des Gottes in der antiken Welt in Verbindung; der durch die Salzwasserwelle entstandene Hinweis auf die maritimen Aspekte des Gottes war m.E. in diesem Fall eher ein Nebenprodukt und nicht unbedingt das Hauptziel der Legende.

Bei den meisten Heiligtümern des Poseidon in Arkadien handelt es sich um extraurbane Kultstätten; nur die zwei nördlichsten Städte mit poseidonischen Kulten, Kaphyai und Orchomenos, besitzen Heiligtümer des Poseidon innerhalb des Stadtgebietes. Für Trikolonoi sollte man, vielleicht mit Vorsicht, ebenfalls von einer extraurbanen Lage ausgehen, obwohl in diesem Fall der Bericht des Pausanias nicht ganz eindeutig ist. Drei der südarkadischen Kultstätten wachen darüber hinaus über eine wichtige lokale oder überregionale Straße: in Methydrion über die Straße nach Olympia, in Megalopolis über die Straße nach Thoknia und in Asea über die Bergstraße nach Pallantion[194]. Eine offensichtliche politische Bedeutung besitzt lediglich die poseidonische Kultstätte von Mantineia, wo Poseidon als Schutzpatron der Stadt erscheint[195].

Die Berichte des Pausanias über die poseidonischen Kultstätten Arkadiens sind verhältnismäßig genau im Vergleich zu Achaia oder Argolis, wo der Perieget fast einheitlich den allgemeinen Oberbegriff Heiligtum (ἱερόν) benutzt. Die Informationen über Kaphyai und Orchomenos sind dennoch relativ oberflächlich, und in dieses Schema fügt sich auch die kurze Erwähnung der poseidonischen Kultstätten als Heiligtümer. Im Falle von Orchomenos fügt der Perieget allerdings hinzu, daß im Heiligtum eine Kultstatue aus Stein stand. Von einem Heiligtum spricht Pausanias auch in bezug auf Asea, wo allerdings die archäologische Forschung zeigen konnte, daß ein für diesen Teil Arkadiens doch monumentaler archaischer Peripteros zur Kultstätte gehörte. In seinem Bericht über das altehrwürdige Poseidion von Mantineia benutzt

---

[192] Einen ersten Versuch, die Kulttopographie von Asea zu rekonstruieren, unternahmen J. Forsén – B. Forsén – E. Østby, in: Defining Arkadia 182ff.

[193] M. Jost, in: Les Panthéons 230.

[194] s. Kap. II 2.2.1..

[195] s. Kap. III 9.1.3.

Pausanias für das griechische Abaton den Begriff ἱερόν, während er die römische Umbauphase sowohl mit dem Terminus ἱερόν als auch mit dem Terminus ναός umschreibt. Die Beschreibung des Periegeten weist m.E. auf ein architektonisches Schema hin, das an Didyma denken läßt. In zwei Fällen, Methydrion und Megalopolis, spricht Pausanias ausdrücklich von einem Tempel; die Grabungen bei Methydrion haben in diesem Fall die Aussage des Periegeten bestätigt. Die kopflose Statue des Poseidontempels in Megalopolis fand der aufmerksame Reisende ebenfalls erwähnenswert. Wie bereits angesprochen, beschreibt der Perieget die Kultstätte von Trikolonoi auffällig genau: ein Heiligtum auf einem Hügel inmitten eines heiligen Haines mit einer Kultstatue in der Gestalt einer Herme.

Im Gegensatz zu Achaia, der Argolis, Elis, Korinthien oder auch Lakonien und trotz der besonderen Bedeutung des Poseidonkultes in Arkadien besitzt diese Landschaft keine Kultstätte, die einen überregionalen Status für sich beanspruchen könnte. Ähnliches läßt sich auch für Messenien beobachten, wo Poseidon allerdings in der nachhomerischen Zeit keine so wichtige Rolle mehr spielt. Als einziges arkadisches Heiligtum, das für ein größeres Gebiet von Bedeutung war, kann lediglich das mantineische Poseidion betrachtet werden, das m.E. sowohl vor als auch nach dem Synoikismos Mantineias eine wichtige Stellung im religiösen Leben der Mantinike innehatte. Das mantineische Fest der Poseidaia scheint zumindest zwischen dem 2. Jh. v.Chr. und dem 1. Jh. n.Chr. einen panpeloponnesischen Status erlangt zu haben. Darüber hinaus zeugt das Interesse Hadrians an der mantineischen Kultstätte von dem Bekanntheitsgrad des baulich doch bescheidenen Heiligtums in der Kaiserzeit.

Digitized by Google Original from

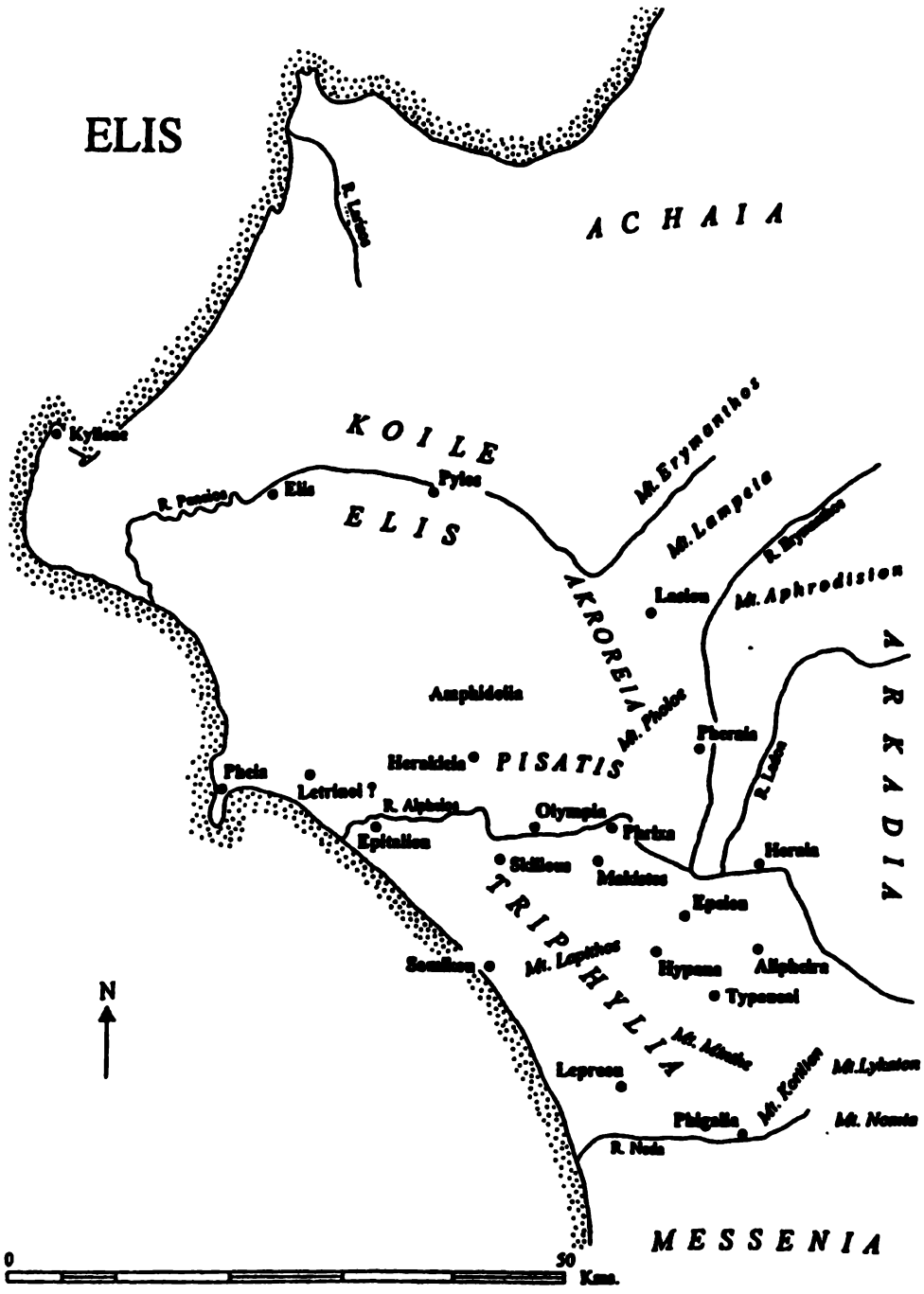

ELIS
ACHAIA
KOILE
ELIS
Kyllene
Elis
Pylos
Mt. Erymanthos
Mt. Lampeia
Mt. Aphrodision
AKROREIA
Lasion
Amphidolia
Mt. Pholoe
Pheraia
ARKADIA
Pheia
Letrinoi ?
Herakleia
PISATIS
R. Alpheios
Olympia
Phrixa
Epitalion
Skillous
Makistos
Heraia
Epeion
TRIPHYLIA
Mt. Lapithos
Hypana
Aliphoira
Typaneai
Mt. Lykaion
Mt. Nomia
Lepreon
Phigalia
R. Neda
MESSENIA
N
0
50
Kms.

Abb. 24

5. Elis

5.1. Elis. Statue des Poseidon/Satrapes auf der Agora

Epiklese: –

Lit. Quellen: Paus. 6, 25, 5-6

Archäologische Belege: –

Die Altertümer von Elis, des Hauptortes der gleichnamigen Landschaft (*Abb. 24*), liegen am linken Ufer des Flusses Peneios zwischen den Dörfern Nea Paleopoli und Kalivia. Schon im vorigen Jahrhundert identifizierte W.M. Leake die in dieser Gegend noch sichtbaren Ruinen mit der antiken Stadt Elis[1]. Die Agora der Stadt und ihre nähere Umgebung sind die einzigen antiken Reste, die durch Grabungen ans Tageslicht gekommen sind. Das Österreichische Archäologische Institut hat am Anfang des 20. Jahrhunderts fast die gesamte Anlage freigelegt, aber wegen des ersten Weltkrieges nicht eingehend untersucht[2]. Erst ab 1960 unternahm die Archäologische Gesellschaft zu Athen in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Archäologischen Institut wieder Ausgrabungen im antiken Elis[3]. Die Untersuchung widmete sich fast ausschließlich dem Theater der Stadt; kleinere Kampagnen führten jedoch zur endgültigen Freilegung zweier weiterer wichtiger Gebäude auf der Agora: der Südstoa oder Stoa der Korkyräer und der Weststoa oder Hellanodikenstoa[4].

Poseidon war zwar die bedeutendste Gottheit von Triphylien[5], dem südlichen Teil der Landschaft Elis, hatte aber im Hauptort selbst keine besondere Stellung. Hier besaß Poseidon kein bedeutendes Temenos, Heiligtum oder Tempel[6]. In der Pisatis

---

[1] Travels II 151.

[2] J. Keil – A. v. Premerstein, ÖJh 14, 1911, Beibl., 97ff.; O. Walter, ÖJh 16, 1913, Beibl., 145ff.; ders., ÖJh 18, 1915, Beibl., 61ff.

[3] N. Yalouris, Prakt 1960, 171ff.; 1961, 179ff.; 1962, 122ff.; 1963, 137ff.; 1964, 136ff.; 1965, 99ff.; 1966, 133ff.; 1967, 20f.; 1969, 70ff.; 1970, 142ff.; 1972, 139ff.; 1973, 112ff.; 1975, 178ff.; 1976, 210ff.; 1977, 195ff.; 1979, 130f.; 1980, 111ff.; 1981, 185ff.; 1982, 189ff.; 1983, 164ff.; 1990, 104ff.; V. Leon, ÖJh 45, 1960, 99ff.; 46, 1961-63, 33ff.; 47, 1964-65, 13ff. 17ff. 43ff.; 48, 1966-67, 8ff. 44ff.; 49, 1968-71, 20ff. 92ff.; 50, 1972-75, 181ff.; 51, 1976-77, 181ff.; 52, 1978-80, 64ff. 101ff.; 53, 1981-82, 16ff.; 54, 1983, 41ff.; 60, 1990, 153f. Für eine zusammenfassende Darstellung der Grabungsergebnisse unter Berücksichtigung der historischen Quellen s. N. Yalouris, Αρχαία Ήλις. Το λίκνο των ολυμπιακών αγώνων (1996) 102ff.

[4] E. Pochmarski, AW 11, 1980, 58f. Die Südstoa weist insgesamt drei Bauphasen auf, s. E. Pochmarski, ÖJh 60, 1990, 7ff.

[5] J. Roy, in: M.H. Hansen (Hrsg.), The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre 4 (1997) 289.

[6] Die epigraphischen Zeugnisse der Landschaft Elis sind bislang nicht in einem Corpus zusammengefaßt worden. Die bisher publizierten elischen Inschriften enthalten keine Erwähnungen Poseidons, vgl. R. Fleischer, ÖJh 46, 1961-63, 77ff.; P. Siewert, in: Achaia und Elis 105ff.; H. Taeuber, in:

Original from

war Zeus der absolute Herrscher. Pausanias ist auch im Falle von Elis die einzige Quelle, die indirekt die Präsenz des Poseidon in dieser Stadt überliefert. Er sah eine Bronzestatue an dem »am meisten besuchten Ort« der Stadt, die angeblich früher als Statue des Poseidon angesehen wurde, aber zu seiner Zeit als Satrapes, einer der Korybanten, identifiziert wurde. Gemeint ist mit ziemlicher Sicherheit die Agoraanlage; eine genaue Lokalisierung der Statue innerhalb der Agora erscheint aus den Angaben des Periegeten fast unmöglich. Seine Beschreibung der Statue ist dafür ausführlicher: Es handelte sich um eine nicht allzu große Statue aus Bronze. Der Gott stützte sich mit beiden Händen auf eine Lanze; er wird unüblicherweise bartlos – wie auf einigen der Penteskouphia-Pinakes (**Ko 10**) – dargestellt. Die Statue war mit einem Kleidungsstück aus Wolle, Leinen und Byssos bekleidet, höchst wahrscheinlich eine immer wieder erneute Weihgabe[7].

Bei der Erwähnung der Statue bietet Pausanias keine topographischen Anhaltspunkte, die unmittelbar im Zusammenhang mit der Statue stehen. Kurz davor besuchte er einen Tempel des Hades und einen der Tyche[8] und direkt danach das Theater der Stadt mit dem danebenliegenden Dionysostempel[9]. Das Theater wurde im nordöstlichen Teil der Agora freigelegt, während der Hadestempel in einem Gebäudeensemble im südlichen Bereich der Agora vermutet wird[10]. Damit befinden wir uns mit Sicherheit innerhalb der Agora, hier muß der Standort der Poseidonstatue gesucht werden. Da Pausanias direkt nach der Bronzestatue des Poseidon das Theater besuchte, sollte man annehmen, daß sie sich am wahrscheinlichsten im nördlichen Bereich der Agoraanlage befand.

Nach ausdrücklicher Aussage des Pausanias stammte die elische Statue aus Samikon und war dort das Kultbild des wichtigsten Heiligtums der Landschaft Triphylien. Strabo erwähnt allerdings in seinem Werk das Heiligtum in Samikon, als wäre es noch in Betrieb; seine Beschreibung des samischen Heiligtums geht jedoch auf das Werk des Apollodoros aus Athen, der im 2. Jh. v.Chr. gelebt hat, über den homerischen Schiffskatalog zurück[11]; Strabo selbst hat wahrscheinlich das Poseidonheiligtum in

---

ebenda 111ff. Auf elischen Münzen wird Poseidon ebenfalls nicht dargestellt, vgl. J.A.W. Warren, NumChron 2, 1962, 413ff.; H. Nicolet-Pierre, RNum 17, 1975, 7ff.; P.R. Franke, AM 99, 1984, 319ff.

[7] Paus. 6, 25, 5-6: Καθότι δὲ Ἠλείων ἡ πόλις πληθύει μάλιστα ἀνθρώποις, κατὰ τοῦτο ἀνδριάς σφισιν ἀνδρὸς οὐ μείζων μεγάλου χαλκοῦς ἐστιν οὐκ ἔχων πω γένεια τόν τε ἕτερον τῶν ποδῶν ἐπιπλέκων τῷ ἑτέρῳ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτεραις ἐπί δόρατι ἠρεισμένος· ἐσθῆτα δὲ ἐρεᾶν αὐτῷ καὶ ἀπὸ λίνου τε καὶ βύσσου περιβάλλουσι. Τοῦτο τὸ ἄγαλμα ἐλέγετο εἶναι Ποσειδῶνος, ἔχειν δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐπὶ Σαμικῷ τῷ ἐν τῇ Τριφυλίᾳ τιμάς. Μετακομισθὲν δὲ ἐς τὴν Ἦλιν τιμῆς μὲν καὶ ἐς πλέον ἔτι ἦκει, Σατράπην δὲ καὶ οὐ Ποσειδῶνα ὄνομα αὐτῷ τίθενται, κατὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν τὸ ὄνομα τοῦ Σατράπου διδαχθέντες· Κορύβαντός τε ἐπίκλησις ὁ Σατράπης ἐστί.

[8] Paus. 6, 25, 2-4.

[9] Paus. 6, 26, 1. Das am nordöstlichen Ende der Agora ausgegrabene Theater stammt aus dem Ende des 4. Jhs. v.Chr. Pausanias charakterisiert das elische Theater als ἀρχαῖον (= alt). Nach den Grabungen in Elis hat sich gezeigt, daß ἀρχαῖον auch als altertümlich zu verstehen ist, da der Zuschauerraum bis zum späten 2. Jh. n.Chr. ohne Steinsitze geblieben war. Dieses Element erinnert an Theater aus dem 5. Jh. wie das Dionysostheater in Athen, vgl. E. Pochmarski, GrazBeitr 11, 1984, 207ff. In der nächsten Umgebung des Theaters erwähnt Pausanias ein Heiligtum des Dionysos, das noch nicht mit Sicherheit identifiziert wurde, und fügt hinzu, daß Dionysos in Elis eine besondere kultische Verehrung erfuhr, vgl. V. Mitsopoulos-Leon, AM 99, 1984, 275ff.

[10] O. Walter, ÖJh 16, 1913, Beibl., 147f. Abb.1.

[11] F. Bölte, RhM 87, 1938, 142ff.

Samikon nie besucht. Demnach muß die Statue nach Elis vor dem Besuch des Pausanias in dieser Stadt und nach dem Besuch des Apollodoros in Samikon gelangt sein. Wir wissen, daß Pausanias das Buch über Elis im Jahre 173 n.Chr. schrieb[12]; somit bekommen wir einen sicheren *terminus ante quem* für den Abtransport der Kultstatue von Samikon nach Elis und die damit verbundene Auflösung des dortigen Heiligtums. Die Aussage des Pausanias, daß die Statue in alten Zeiten (τὸ ἀρχαῖον) in Samikon verehrt wurde, spricht wahrscheinlich für eine Datierung des Abtransports der Statue nach Elis kurz nach dem Besuch von Apollodoros in Samikon, irgendwann im Laufe des 2. Jhs. v.Chr.[13]. Im Jahre 146 v.Chr. vereinigten sich endgültig und nach langen Auseinandersetzungen Elis und die triphylischen Städte. Es wäre anzunehmen, daß die Kultstatue kurz danach aus dem samischen Heiligtum entfernt wurde[14].

Eine weitere Nachricht des Pausanias bereitet ebenfalls Probleme: In Elis erfuhr die Statue einen Kult als Satrapes. Die Annahme von N. Papachatzis, es handele sich hierbei nur um eine veränderte Form des Namens Sarapis, läßt sich keineswegs mit der Sarapisikonographie vereinbaren[15]. Die bartlose Statue kann keinesfalls in Elis als Sarapis verehrt worden sein, der immer als eine bärtige Vatergottheit dargestellt wird[16]. Problematisch ist auch der Gottesname Satrapes; es gibt lediglich vier Belege für die Existenz dieses Gottes: zwei griechische Inschriften aus der Nähe von Byblos (Maad), eine Kalksteinstele aus Palmyra und die Pausaniasstelle[17]. Auf der palmyrenischen Stele wird der Gott als ein bärtiger Krieger dargestellt. Diese einzige bildliche Überlieferung des orientalischen Gottes Satrapes läßt sich ebensowenig mit der bartlosen Statue in Elis in Einklang bringen. Die Frage, warum ausgerechnet eine bartlose Poseidonstatue als Satrapes kultische Verehrung erfuhr, muß offen bleiben. Ein Mißverständnis seitens des antiken Periegeten darf in diesem Falle nicht ausgeschlossen werden.

Darüber hinaus erscheint auch der Satz κατὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν bei Pausanias problematisch, da einige hierin einen Hinweis darauf sehen wollten, daß der Kult des Satrapes aus Patrai stammt. F. Lehmann-Haupt versuchte, einen Kult des Satrapes

---

[12] Pausanias schreibt am Anfang seines Buches über Elis (5, 1, 2), daß von dem Moment, als die Korinther ihr Land zurückbekamen, bis zum Zeitpunkt, wo er dieses Buch schreibt, 217 Jahre vergangen sind. Der Wiederaufbau von Korinth hat im Jahre 44 v.Chr. begonnen, so daß das Buch über Elis aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 173 n.Chr. entstanden ist.

[13] Hätte der Abtransport der Statue bereits am Anfang des 5. Jhs. stattgefunden, würde Pausanias wahrscheinlich nicht τὸ ἀρχαῖον, sondern τὸ ἀρχαιότατον schreiben.

[14] N. Yalouris, Αρχαία Ήλις. Το λίκνο των ολυμπιακών αγώνων (1996) 33. 106 datiert dagegen den Abtransport bereits um 471 v.Chr. Das würde bedeuten, daß die samische Kultstätte bereits ab Beginn des 5. Jhs. ohne eine Kultstatue auskommen mußte. G. Maddoli, M. Nafissi und N. Saladino (Guida, Pausanias VI 397) datieren den Abtransport der Statue allgemein zwischen 245 und 146 v.Chr. Die Erwähnung allerdings des noch funktionierenden samischen Heiligtums bei Apollodoros im 2. Jh. v.Chr. spricht m.E. für eine Datierung des Abtransportes der Statue nach Elis nach 146 v.Chr.

[15] Papachatzis, Pausanias III 406 Anm. 4.

[16] Sarapis identifiziert sich sehr spät mit Poseidon. Inschriften, die die Kultverbindung zwischen Poseidon und Sarapis deutlich machen, stammen erst aus dem 2.-3. Jh. n.Chr. Auf Münzen ist diese Verbindung zum ersten Mal in hadrianischer Zeit belegt, vgl. W. Hornbostel, Sarapis (1973) 23 mit Anm. 2.

[17] Roscher, ML 423f. s.v. Satrapes (Höfer); RE II A 1 (1921) 186ff. s.v. Satrap (Lehmann-Haupt) mit Lit. Zu den Inschriften aus Byblos s. zuletzt F. Chausson – L. Nordiguian, Syria 73, 1996, 37ff.

Google Original from

in dem Heiligtum der Meter und des Attis bei Dyme zu rekonstruieren[18], da Pausanias überliefert, daß Satrapes der Name eines der Korybanten sei, und sie zum Gefolge des Attis gehörten[19]. Von Dyme sei dann der Kult des Satrapes nach dem Synoikismos der Kome unter Augustus zu Patrai nach Elis gelangt. Für diesen phantasievollen Rekonstruktionsversuch gibt es allerdings keinen einzigen Anhaltspunkt. Man fragt sich, ob Satrapes tatsächlich in Dyme zusammen mit Meter und Attis verehrt wurde, und aus welchem Grund ausgerechnet nur sein Kult von den Eleern übernommen wurde. F. Trotta vermutete sogar einen Kult des Poseidon Satrapes in Patrai selbst[20], obwohl in der Stadt kein solches Heiligtum belegt ist.

Man sollte m.E. den Satz κατὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν als eine zeitliche Bestimmung interpretieren und darin einen *terminus post quem* für die mögliche Verpflanzung des Satrapeskultes in Elis erkennen[21]. Somit würde der Satz κατὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν lediglich die Information liefern, daß der Satrapeskult in Elis erst in der Zeit nach dem Synoikismos von Patrai unter Augustus zu datieren wäre. Dies könnte bedeuten, daß die samische Kultstatue kurz nach 146 v.Chr. nach Elis transportiert wurde und anfangs ihren ursprünglichen Sinngehalt beibehielt; erst nach der Einführung des Satrapeskultes in Elis wurde die Statue umgedeutet und mit Satrapes identifiziert.

Die Bronzestatue in Elis kann mit Sicherheit als eine Kultstatue angesehen werden, da ihr ein Gewand aus Wolle, Leinen und Byssos dargebracht wurde. I.B. Romano konnte zeigen, daß ausschließlich Kultbilder und vor allem alte Kultbilder die Empfänger solcher Kleider waren[22]. Daß dieses Ritual auf eine orientalische Herkunft des Kultes hinweist, wie Lehmann-Haupt behauptet hat[23], darf ausgeschlossen werden, da die rituelle Bekleidung von Kultbildern auch in Griechenland eine lange Tradition gehabt hat.

5.2. Olympia. Doppelaltar des Zeus Laoitas und des Poseidon Laoitas

Epiklese: Laoitas

Lit. Quellen: Apollod. 2, 7, 2; Herod. FrGrHist I 222, fr. 34; Paus. 5, 14, 4; 24, 1; Pind. *Ol.* 5, 10; *Schol. Pind. Ol.* 5, 10B-C

Archäologische Belege: –

---

[18] Lehmann-Haupt a.O. 187. Zum Kult des Attis in Achaia s. E. Mitropoulou, in: Πρακτικὰ τοῦ Β' τοπικοῦ Συνεδρίου Ἀχαϊκῶν Σπουδῶν (1986) 191ff. Zum Pantheon von Dyme s. A.D. Rizakis, in: ders. (Hrsg.), Paysages d'Achaïe II. Dymé et son territoire (2000) 123ff.

[19] Paus. 6, 25, 6.

[20] F. Trotta, PP 48, 1993, 442 mit Anm. 29.

[21] Seiner Übersetzung nach hat Papachatzis, Pausanias III 406 bei dem Satz κατὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν wohl auch an eine Zeitbestimmung gedacht.

[22] I.B. Romano, in: Greek Cult Practice 130. Empfänger solcher Gewänder sind vor allem Kultbilder weiblicher Gottheiten, die in der überwiegenden Zahl aus Holz waren. Romano nennt nur drei Statuen männlicher Gottheiten, die mit einem solchen Ritus verbunden sind: die Apollonstatue in Amyklai, die Asklepiosstatue in Titane und schließlich die des Poseidon/Satrapes in Elis. Allgemein zur Bekleidung von Götterbildern s. zuletzt T.S. Scheer, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (2000) 55ff.

[23] Lehmann-Haupt a.O.

In der ausführlichsten Beschreibung in seinem gesamten Werk, die dem Heiligtum von Olympia gewidmet ist, nennt Pausanias insgesamt 70 Altäre sowohl in als auch außerhalb der Altis. Zu den wichtigsten unter diesen gehören sechs Doppelaltäre, die nach der Überlieferung von Herodoros und Apollodoros Herakles nach der Gründung des Heiligtums und der Einführung der Spiele in der Altis geweiht hat[24]. Diese Doppelaltäre waren, wie E. Curtius gezeigt hat, gesonderte Altarblöcke[25]. In Zusammenhang mit diesen erwähnt Herodoros auch zwölf Statuen, die gleichzeitig mit den Altären von Herakles gestiftet worden waren[26]; es ist jedoch aus den Quellen nicht eindeutig zu entnehmen, ob Statuen und Altäre in enger Verbindung zueinander standen, obwohl eine solche Annahme durchaus naheliegend wäre.

Die literarischen Quellen, die die Doppelaltäre erwähnen, nennen einhellig immer den Doppelaltar des Zeus und Poseidon Laoitas an erster Stelle. Herodoros nennt einfach die zwei Göttemamen ohne die Epiklese, und es ist Pausanias zu verdanken, daß der Kultbeiname Laoitas für die beiden Götter überliefert ist[27]. Die Bedeutung dieser Epiklese ist nicht eindeutig geklärt; sie wird im Normalfall mit Hüter bzw. Beschützer des Volkes übersetzt[28].

Für die Lokalisierung des Doppelaltars des Zeus und Poseidon Laoitas gibt es keine archäologischen Anhaltspunkte, und die literarischen Quellen sind in dem Punkt nicht besonders aufschlußreich. J. Gunning und L. Weniger lokalisieren jedoch einstimmig diesen Altar direkt gegenüber der Südostecke des Zeustempels[29]. Es gibt keinen Hinweis, der für oder gegen diese Annahme sprechen würde.

Für das hohe Alter und für die besondere Bedeutung dieses Altars spricht die Tatsache, daß bei der monatlichen Opferung in Olympia, bei der an jedem der 70 Altäre geopfert wurde, an dem Altar des Zeus und Poseidon Laoitas die Opferhandlungen direkt nach denen an dem Hestiaaltar im Prytaneion[30] und dem Altar des Zeus Olympios stattgefunden haben. Dieses Monatsopfer vollzog sich an einem Tag in zwei großen Abschnitten. Der erste Umgang betraf Altäre in der Altis, der zweite solche in

---

[24] Apoll. 2, 7, 2: ἔθηκε (Ἡρακλῆς) δὲ καὶ τὸν Ὀλυμπιακὸν ἀγῶνα, Πέλοπός τε βωμὸν ἱδρύσατο, καὶ θεῶν δώδεκα βωμοὺς ἐξ ἐδείματο. *Schol. Pind. Ol.* 5, 10b (= Herod., FrGrHist I 222, fr. 34): Ἡρόδωρός φησι τὸν Ἡρακλέα ἐν Ὀλυμπίᾳ ἱδρύσασθαι δώδεκα θεῶν ἀγάλματα, συμβώμους δὲ αὐτοὺς ποιῆσαι ἐξ βωμοὺς κατασκευάσαντα.

[25] E. Curtius, Die Altäre von Olympia (1882) 8.

[26] *Schol. Pind. Ol.* 5, 10c: ἄλλως· Ὀλυμπίασι βωμοί εἰσιν ἓξ δίδυμοι τοῖς δώδεκα θεοῖς ἀνιδρυμένοι, ἑνὸς ἑκάστου βωμοῦ δύο θεοῖς καθωσιωμένου· πρῶτος Διὸς καὶ Ποσειδῶνος· δεύτερος Ἥρας καὶ Ἀθηνᾶς· τρίτος Ἑρμοῦ καὶ Ἀπόλλωνος· τέταρτος Χαρίτων καὶ Διονύσου· πέμπτος Ἀρτέμιδος καὶ Ἀλφειοῦ· ἕκτος Κρόνου καὶ Ῥέας· ὥς φησιν Ἡρόδωρος.

[27] Paus. 5, 24, 1: Παρὰ δὲ τοῦ Λαοίτα Διὸς καὶ Ποσειδῶνος Λαοίτα, παρὰ τούτων τὸν βωμὸν Ζεὺς ἐπὶ χαλκοῦ βάθρου δῶρον μὲν τοῦ Κορινθίων δήμου, Μούσου δέ ἐστι ποίημα, ὅστις δὴ οὗτός ἐστιν ὁ Μοῦσος.

[28] RE XII 1 (1924) 735f. s.v. Laoitas (Gunning). A. Jacquemin, Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.) (2000) 35 nimmt darüber hinaus eine kriegerische Konnotation der Kultepiklese Laoitas an.

[29] L. Weniger, Klio 9, 1909, 302 Abb. 1, Nr. 3.; RE XII 1 (1924) 735f. s.v. Laoitas (Gunning).

[30] Obwohl Xenophon (*Hell.* 7, 4) einen Hestiatempel in Olympia nennt, fand das erste Opfer bei der monatlichen Opferung in Olympia zu Ehren Hestias im Prytaneion statt, vgl. A. Mallwitz, Gymnasium 88, 1981, 121f. I.D. Kontis, Τὸ ἱερὸν τῆς Ὀλυμπίας κατὰ τὸν Δ' αἰ. π.Χ. (1958) 25 meinte hingegen, daß das erste Opfer vor dem Hestiatempel und das letzte am Hestiaaltar im Prytaneion stattgefunden hat. Dieselbe Meinung wird auch in Guida, Pausanias V 261f. vertreten.

Google Original from

der Altis, an denen noch nicht geopfert worden war, und die außerhalb liegenden[31]. Beim Opfer wurde mit Honig geknetetes Weizenmehl zusammen mit Weihrauch verbrannt. Zum Ritual gehörten darüber hinaus Weinlibationen. Während der Opferungen mußten die Altäre mit Olivenzweigen geschmückt sein. An den sechs Doppelaltären wurden neben den unblutigen Opferhandlungen der monatlichen Opferung auch andere Opfer vollzogen: Die Sieger in den Olympien haben an ihnen, wie Pindar überliefert, Stiere geopfert[32]. Damit wird deutlich, daß die Doppelaltäre eine wichtige Bedeutung auch in einer der zentralen agonal-kultischen Handlungen des Heiligtums von Olympia hatten.

Weniger nahm an, daß die Altäre des ersten Umganges wohl auch die wichtigsten und ältesten waren[33]. In diesem ersten Umgang wurde auch am Altar des Zeus und Poseidon Laoitas geopfert. Für das hohe Altar der sechs Doppelaltäre von Olympia spricht auch die Sage, wonach Heiligtum, olympische Spiele und Altäre gleichzeitig eingeweiht wurden. Die Nennung der Doppelaltäre in der fünften olympischen Ode des Pindar für Psaumis, den Sieger in der Apene in der 81. Olympiade, liefert das Datum 456 v.Chr. als einen sicheren *terminus ante quem* für die Existenz dieser Altäre in Olympia[34].

Es ist unklar, aus welchem Grund die Kultverbindung zwischen Poseidon und Zeus unter derselben Epiklese entstanden ist[35]. Curtius erkannte in der Einrichtung der Dopelaltäre einen lokalen, rein elischen Götterzyklus; auf ihn wäre auch die Verbindung zwischen Poseidon und Zeus Laoitas zurückzuführen[36].

5.3. Olympia. Altar des Poseidon Hippios am Hippodrom

Epiklese: Hippios

Lit. Quellen: Paus. 5, 15, 5

Archäologische Belege: –

Zu den von der Altis am weitesten entfernten Altären gehört ein Ensemble von Einrichtungen, das sich in der Aphesis des Hippodroms befand. Pausanias erwähnt die Altäre am Ende seiner sog. Altarperiegese in Olympia. Unter diesen befanden sich vier Opfereinrichtungen für Gottheiten, die die Epiklese Hippios bzw. Hippia trugen[37]. Es handelte sich um Poseidon, Hera, Ares und Athena. Erstere sah Pausanias direkt in der ἄφεσις, der Startanlage des Hippodroms, letztere an den beiden Eingän-

---

[31] Weniger a.O. 298ff. zeigte überzeugend, daß der Beschreibung des Pausanias über die monatliche Opferung in Olympia eine schriftliche Aufzeichnung der elischen Opferbehörde zugrunde lag. s. Kap. III 3.4.

[32] Pind. *Ol.* 5, 10: βωμοὺς ἓξ διδύμους ἐγέραρεν ἑορταῖς θεῶν μεγίσταις / ὑπὸ βουθυσίαις ἀέθλων τε πεμπαμέροις ἀμίλλαις.

[33] Weniger a.O. 292f.

[34] L. Moretti, Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici (1957) 99. Nr. 280.

[35] Zu der rivalisierenden Verbindung zwischen Poseidon und Zeus im Mythos s. zuletzt S.E. Harrell, GRBS 32, 1991, 321ff.

[36] Curtius a.O. 8.

[37] Paus. 5, 15, 5-6: ἐν δὲ τῶν ἵππων τῇ ἀφέσει ἐν μὲν τῷ ὑπαίθρῳ, τῆς ἀφέσεως κατὰ μέσον που μάλιστα Ποσειδῶνος Ἱππίου καὶ Ἥρας Ἱππίας βωμοί, πρὸς δὲ τῷ κίονι Διοσκούρων. Τῆς δὲ πρὸς τὸν ἔμβολον καλουμένου ἐσόδου τῇ μὲν Ἄρεως Ἱππίου, τῇ δὲ Ἀθηνᾶς Ἱππίας βωμός.

gen zur Startanlage. Ein römischer Altar der Artemis mit dem Beinamen Hippia oder Hippike wurde südlich des Nerohauses gefunden[38]. Einen Altar der Artemis sah Pausanias in der Nähe der Agnaptoshalle vor dem Hippodrom[39]. Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß es sich um denselben Altar handelt[40].

Die Lokalisierung der Altäre der hippischen Gottheiten und darunter des Poseidonaltars hängt mit der Lokalisierung des Hippodroms zusammen, die in der Forschung anhand der Beschreibung des Pausanias als gesichert gilt. Der Hippodrom von Olympia lag südöstlich des spätklassischen Stadions[41]. Am westlichen Ende des Hippodroms, wo sich die Startanlage befand, muß man auch den Altar des Poseidon Hippios annehmen.

Im Mittelalter änderte der Alpheios sein Flußbett und überschwemmte das Heiligtum. Es wurde häufig angenommen, daß durch diese Überschwemmung die gesamte Hippodromanlage völlig zerstört wurde[42]. Nach dem neuesten Rekonstruktionsversuch des Hippodroms durch J. Ebert ist allerdings eher anzunehmen, daß zumindest Teile der Anlage noch unentdeckt sind und nicht durch die Überschwemmung zerstört wurden[43]. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß die Startanlage und damit die sich darin befindlichen Altäre verschont blieben. Vermutlich sind es eher Teile aus dem östlichen Abschnitt des Hippodroms, die sich erhalten haben könnten.

Eine mögliche Datierung der Einweihung des Poseidonaltars hängt ebenfalls eng mit dem Hippodrom zusammen. Für diese Datierung bieten sich zwei verschiedene Möglichkeiten an: Nimmt man an, daß der Hippodrom schon zur Zeit der Einführung des Wettkampfes mit den Viergespannen vorhanden war, dann stellt das Jahr 680 v.Chr. einen *terminus post quem* für die Datierung der hippischen Altäre dar. Eine weitere Möglichkeit bestünde darin, die Erfindung der Startanlage, wo der Altar des Poseidon Hippios stand, zeitlich näher zu bestimmen. Eine solche Verbindung setzt vor allem voraus, daß die neue Startanlage und die Aufstellung der Altäre für die hippischen Gottheiten einer und derselben Phase der Neugestaltung des Hippodroms

---

[38] E. Kunze, ADelt 18, 1963, Chron., 107. Taf. 142. 144.; A. Mallwitz, Olympia und seine Bauten (1972) Abb. 160. 168.

[39] Paus. 5, 15, 5, 7.

[40] H. Gropengießer, in: Greek Cult Practice 125f.

[41] Paus. 6, 20, 10 - 21, 1.

[42] H.V. Herrmann, Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte (1972) 166f.; Mallwitz a.O. 99; N. Yalouris, in: ders. (Hrsg.), The Eternal Olympics (1979) 95.

[43] Es hat schon seit 1796 mehrere Rekonstruktionsversuche des olympischen Hippodroms gegeben. Die wichtigsten von diesen wurden von H. Wiegartz, Boreas 7, 1984, 53. Abb. 3 zusammengefaßt. Den bedeutendsten Beitrag hat bis jetzt m.E. J. Ebert in zwei Aufsätzen geleistet, vgl. J. Ebert, Nikephoros 2, 1989, 89ff.; ders., in: Achaia und Elis 99ff. Ebert konnte anhand einer griechischen Handschrift metrologischen Inhalts aus dem 11. Jh. n.Chr. in der Bibliothek des alten Serail in Konstantinopel, die in der Forschung kaum Beachtung fand, zeigen, daß die südliche Bahn des Hippodroms eine Länge von 1052 m hatte und die Gesamtbreite der Doppelbahn 64 m betrug. Das einzige Problem in seiner Rekonstruktion ist, daß trotz der ausdrücklichen Aussage des Pausanias (6, 20, 15), die südliche Bahn sei erheblich länger gewesen, in seiner Skizze beide Bahnen des Hippodroms gleich lang gezeigt werden. Dies ist jedoch eine Schwäche der zeichnerischen Rekonstruktion und mindert keinesfalls den Wert der Informationen, die Ebert der byzantinischen Handschrift entnehmen konnte. Die Tatsache, daß dieser Handschrift eine Quelle aus dem 2./3. Jh. n.Chr. zugrunde liegt, also aus einer Zeit, in der die Spiele in Olympia immer noch stattfanden, erhöht den Wert der von der Handschrift gewonnenen Informationen über den olympischen Hippodrom.

Digitized by Google Original from

angehören. Nach Pausanias hieß der Erfinder der Anlage Kleoitas, ein Athener, der zugleich auch als Bildhauer tätig war[44]. Die Tätigkeit des Bildhauers Kleoitas läßt sich vermutlich in das frühe 5. Jh. v.Chr. datieren[45]. Sollte dies zutreffen, wird dadurch ein chronologischer Anhaltspunkt für die Datierung der Startanlage und somit der Altäre gewonnen. Es darf jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß die Einweihung der Altäre mit der Einrichtung bzw. Umgestaltung des Hippodroms nichts zu tun hat.

An diesen Altären fanden zweierlei Opferhandlungen statt. Einerseits die Verbrennung von Weizenmehl zusammen mit Honig und Weihrauch während der monatlichen Opferung in Olympia, die alle Altäre im Heiligtum betraf[46], und andererseits die individuellen Opfer der Wagenlenker oder Reiter vor ihrem Wettkampf.

Der Poseidonaltar sowie die anderen Altäre der hippischen Gottheiten am Hippodrom von Olympia gehören zu denen, die mit bestimmten Räumlichkeiten und mit den darin stattfindenden Aktivitäten verbunden waren[47]. Daraus resultiert auch die Epiklese Hippios bzw. Hippia. Es handelt sich nicht nur allgemein um Götter der Pferdezucht, sondern in diesem Fall vielmehr um spezifische Gottheiten, die einerseits die Pferdeagone beschützten und andererseits den Athleten zu einem Sieg verhelfen sollten.

5.4. Samikon. Heiliger Hain des Poseidon Samios

Epiklese: Samios

Lit. Quellen: Strab. 8, 3, 13. 16-18. 20

Archäologische Belege: –

Die einzige Quelle über das triphylische Heiligtum des Poseidon Samios ist der Bericht Strabos, der allerdings Triphylien nie persönlich besucht hat, da er seiner Beschreibung hinzufügt, daß er das berichtet, was »erzählt wird« (ὡς εἴρηται). In dem Abschnitt über diesen Teil der Landschaft Elis benutzte Strabo Informationen aus den Werken dreier Autoren: den Γεωγραφούμενα des Artemidoros aus Ephesos, dem Werk des Atheners Apollodoros über den homerischen Schiffskatalog und dem Werk des Demetrios aus Skepsis über den trojanischen Katalog[48]. Im Falle des Poseidonheiligtums liegen dem strabonischen Bericht hauptsächlich Informationen aus dem Werk des Apollodoros zugrunde[49]. Von Pausanias erfahren wir nur indirekt von der Existenz dieses Heiligtums, das zu seiner Zeit schon längst aufgegeben war; er beschreibt die Kultstatue aus Samikon an ihrem neuen Standort auf der Agora von Elis[50].

Die architektonische Gestalt und die Ausstattung der Kultstätte scheint nach den Angaben Strabos bescheiden gewesen zu sein. Es handelte sich um einen heiligen

---

[44] Paus. 6, 20, 14.

[45] Overbeck, Schriftquellen 184 Nr. 1031-1033; E. Reisch, Griechische Weihgeschenke (1890) 39; RE XI 1 (1921) 675f. s.v. Kleoitas (Lippold); H.A. Harris, G&R 15, 1968, 121.

[46] L. Weniger, Klio 9, 1909, 291ff. s. auch Kap. III 3.4.

[47] E. Curtius, Die Altäre von Olympia (1882) 6.

[48] F. Bölte, RhM 87, 1938, 142ff.

[49] ebenda 146ff.

[50] Paus. 6, 25, 6.

Hain, bestehend aus wilden Olivenbäumen[51] mit einem Altar und einer Kultstatue aus Bronze. Die Lokalisierung des Heiligtums hängt von der Interpretation der entsprechenden Stellen bei Strabo ab. Demnach lag das Heiligtum am Meer in der Nähe einer vermutlich gleichnamigen Bucht und hinter ihm befand sich ein Hügel, der den Blick auf die Stadt Samos/Samikon versperrte[52]. Darüber hinaus überliefert Strabo auch eine direkte Entfernungsangabe: Das Heiligtum lag 100 Stadien (ca. 19 km) von Lepreon entfernt[53], dessen antike Reste auf einem Hügel nördlich des heutigen gleichnamigen Dorfes zu sehen sind[54].

1865 wurde ein langer Mauerzug in dem Paß von Kleidi am nördlichen Abhang des Kaiaphagebirges mit dem Tempel des Poseidon Samios identifiziert (*Abb. 24*). Bei dieser Identifizierung wurde jedoch nicht berücksichtigt, daß die samische Kultstätte keinen Tempel besaß[55]. Es könnte sich höchstens um den Teil einer Peribolosmauer handeln. W. Dörpfeld vermutete das Heiligtum ebenfalls in derselben Region, allerdings in einer inzwischen zu Sumpf gewordenen Gegend zwischen Kleidi und Kaiaphagebirge[56]. E. Meyer zeigte sich mit der allgemeinen Lokalisierung des Heiligtums in der Gegend um Kleidi einverstanden, wollte jedoch das samische Poseidion im südlichen statt im nördlichen Teil der Landenge von Kleidi ansetzen[57]. Die Möglichkeit, das samische Poseidion mit Sicherheit zu lokalisieren, ist äußerst gering, da ein Hain fast nie archäologisch faßbar ist. Die allgemeine Lokalisierung des Heiligtums in der Landenge von Kleidi fand in der Forschung große Akzeptanz und entspricht den Stellen bei Strabo. Die Frage nach der genauen Lage des Heiligtums ist jedoch ein kaum zu lösendes Problem und sollte daher offen bleiben.

Die Oberhoheit über das Heiligtum des samischen Poseidon war in den Händen der Makistier[58]. Makistos ist zwar noch nicht mit Sicherheit lokalisiert worden, wird aber in der Nähe des heutigen Dorfes Mazi vermutet, wo der Athenatempel, das Hauptheiligtum der Makistier, liegt[59]. Die Annahme von E. Curtius, die N. Yalouris

---

[51] Strab. 8, 3, 13: καὶ τὸ Σαμικὸν μετὰ ταῦτα, ὅπου τὸ μάλιστα τιμώμενον τοῦ Σαμίου Ποσειδῶνος ἱερόν. ἔστι δ' ἄλσος ἀγριελαίων πλέον.

[52] Strab. 8, 3, 17: τὸ δὲ ἱερὸν τοῦ Σαμίου Ποσειδῶνος καὶ ὁ κατ' αὐτὸ ὅρμος; 8, 3, 20: τὸ μὲν γὰρ Ποσείδιόν ἐστιν ἄλσος, ὡς εἴρηται, πρὸς τῇ θαλάττῃ, ὑπέρκειται δ'αὐτοῦ λόφος ὑψηλός.

[53] Strab. 8, 3, 16: μεταξὺ δὲ τοῦ Λεπρέου καὶ τοῦ Ἀννίου τὸ ἱερὸν τοῦ Σαμίου Ποσειδῶνός ἐστιν, ἑκατὸν σταδίους ἑκατέρου διέχον.

[54] Zu den wichtigsten Altertümern von Lepreon gehören zwei Tempelruinen. Bei dem einen handelt es sich um ein extraurbanes Heiligtum einer unbekannten Gottheit in der Nähe des Dorfes Prasidaki. Der dorische Peripteros ist ein spätklassischer Bau mit einem archaischen Vorgänger, vgl. N. Yalouris, AAA 4, 1971, 245ff. Noch wichtiger und besser erhalten sind die Reste des Demetertempels und des dazugehörigen Altars in der Stadt Lepreon selbst, den auch Pausanias (5, 5, 6) erwähnt. Der dorische Peripteralbau (6 × 11 Säulen) entstand im 4. Jh. v.Chr., s. H. Knell, AAA 12, 1979, 53ff.; ders., AM 98, 1983, 113ff.

[55] Der Aufsatz von Boutan in: Archives des Missions Scientifiques 1, 1865, 217ff. ist mir unzugänglich; seine Ausführungen werden jedoch von Frazer, Pausanias III 480f. zitiert und in zusammengefaßter Form wiedergegeben. Die von Boutan gesehenen Reste konnte E. Meyer, Neue Peloponnesische Wanderungen (1957) 76 nicht mehr finden.

[56] W. Dörpfeld, AM 33, 1908, 322.

[57] Meyer a.O. 76f.

[58] Strab. 8, 3, 13: ἐπεμελοῦντο δ' αὐτοῦ [Ποσειδῶνος ἱεροῦ] Μακίστιοι.

[59] N. Yalouris, Prakt 1960, 174ff.; A. Trianti, Prakt 1978, 125ff.; 1983, 167f.; dies., Ὁ γλυπτὸς διάκοσμος τοῦ ναοῦ στὸ Μάζι τῆς Ἠλείας (1985).

Digitized by Google Original from

wieder in die archäologische Diskussion brachte, daß die ursprüngliche Siedlung Samos hieß, später von den Pyliern zu Arene, dann von den minyischen Siedlern zu Makistos umbenannt wurde und zum Schluß den anfänglichen Namen in der Form von Samikon oder Samia bekam, läßt sich keinesfalls glaubwürdig begründen[60]. Strabo nennt sowohl Makistos als auch die Ruinen der Stadt Samos, und in einer Liste von *theorodokoi* des delphischen Heiligtums aus dem späten 3. Jh. v.Chr. erscheint auch der Name der Stadt Samikon[61]. Von der Stadt Samos bzw. Samikon ist lediglich die starke Verteidigungsmauer erhalten[62]. H. Bisbee, der diese Mauer eingehend untersucht hat, zeigte, daß die erste Verteidigungsmauer vor dem 6. Jh. zu datieren ist[63]. Die zweite, erbaut in Polygonalmauerwerk, entstand in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. Bisbee bringt die Eroberung Triphyliens durch die Eleer nach 450 v.Chr. überzeugend mit der Errichtung der zweiten Verteidigungsmauer in Verbindung[64].

Der Kultbeiname Samios läßt sich vermutlich vom Ortsnamen Samos ableiten. Strabo überliefert auch die Bedeutung dieses Wortes; er sagt, daß als *samoi* die Höhen bezeichnet werden[65]. Die Makistier, die die Aufsicht über das Heiligtum hatten, waren auch für das Fest zu Ehren Poseidons zuständig. Der Name des Festes ist uns nicht bekannt, man könnte jedoch mit M.P. Nilsson annehmen, daß es Samia hieß[66]. Während der Festlichkeiten galt wie bei wichtigen Festen, z.B. den Olympien, ein Waffenstillstand; der Zeitraum dieser Ekecheirie wurde Samion genannt[67]. Probleme bereitet die Information bei Strabo, daß dem samischen Poseidion alle Triphylier Abgaben ablieferten[68]. Curtius sah hier zu Recht einen Hinweis auf den Charakter der poseidonischen Kultstätte in Samikon als zentrales Stammheiligtum aller Triphylier[69]. K. Tausend ging davon aus, daß in Samikon eine Kultgemeinschaft existierte, die von den Minyern gegründet worden war; an dieser losen Form der Amphiktyonie beteiligten sich die sechs minyischen Städte Triphyliens[70].

Das Heiligtum in Samikon wurde im Laufe des 2. Jhs. v.Chr. aufgegeben, nachdem Elis die triphylischen Städte annektiert hatte[71]. Apollodoros aus Athen (2. Jh. v.Chr.) besuchte mit ziemlicher Sicherheit das Heiligtum, und seinem Bericht entnimmt Stra-

---

[60] Peloponnesos II 83; N. Yalouris, ADelt 20, 1965, Mel., 37f. Diese These vertrat zuletzt auch S. Szidat, Poseidon als Erderschütterer (2001) 110f. Die Autorin äußerte darüber hinaus die m.E. absolut unhaltbare Meinung, Poseidon Samios sei »nicht nur ein Erderschütterer, sondern ebenfalls allgemein ein chthonischer Gott«.

[61] A. Plassart, BCH 45, 1921, 1ff. P. Perlman, City and Sanctuary in Ancient Greece. The Theorodokia in the Peloponnese (2000) 169.

[62] A. Skias, AEphem 1919, 42ff. erwähnte zwar die Verteidigungsmauer von Samikon, identifizierte sie aber nicht mit Samikon.

[63] H. Bisbee, Hesperia 6, 1937, 527.

[64] ebenda 537f.

[65] Strab. 8, 3, 19: τὸ μὲν οὖν Σαμικόν ἐστιν ἔρυμα, πρότερον δὲ καὶ πόλις Σάμος προσαγορευμένη διὰ τὸ ὕψος ἴσως, ἐπειδὴ σάμους ἐκάλουν τὰ ὕψη. Aus dieser Stelle wird darüber hinaus ersichtlich, daß der Quelle Strabons, Apollodoros, die Stadt nur noch als Ruine bekannt war.

[66] Griechische Feste 69f.

[67] Strab. 8, 3, 13: οὗτοι (οἱ Μακίστιοι) δὲ καὶ τὴν ἐκεχειρίαν ἐπήγγελλον, ἣν καλοῦσι Σάμιον.

[68] Strab. 8, 3, 13: συντελοῦσι δ' εἰς τὸ ἱερὸν πάντες Τριφύλιοι.

[69] Peloponnesos II 80.

[70] Amphiktyonie und Symmachie 19f.

[71] RE VII A 1 (1939) 200f. s.v. Triphylia (Bölte).

bo später seine Informationen über das samische Poseidion. Die Auflösung des Heiligtums und den damit verbundenen Transport der Kultstatue nach Elis kann man vermutlich politisch begründen. Es war vielleicht der endgültige Schritt seitens der Eleer, kurz nach der Einigung Triphyliens mit Elis im Jahre 146 v.Chr., die ständigen Autonomiebestrebungen der triphylischen Städte zu unterbinden[72], indem sie das religiöse Zentrum auflösten und die bedeutende Kultstatue nach Elis brachten[73].

5.5. Überblick

Elis stellt diejenige unter den peloponnesischen Landschaften dar, in der der poseidonische Kult fast keine eindeutig faßbare Rolle spielte: Die literarische Überlieferung weiß lediglich von einer einzigen Kultstätte des Gottes im Süden von Elis, beim triphylischen Samikon, zu berichten. Dazu kommen zwei Altäre für Poseidon Hippios und Poseidon Laoitas in der Altis von Olympia und die Bronzestatue des Gottes in Elis, die allerdings ursprünglich aus dem Heiligtum des Poseidon Samios in Triphylien stammte und in Elis selbst zu einem unbekannten Zeitpunkt in eine Satrapesstatue umdefiniert wurde.

Nach den Informationen des Strabo handelte es sich beim samischen Poseidion um einen einfachen heiligen Hain, bestehend aus wilden Olivenbäumen, der direkt am Meer lag. Das äußere Bild des Heiligtums wird durch den Bericht des Pausanias ergänzt, der bei seinem Besuch in Elis die Kultstatue aus Samikon sah und ausführlich in seinem Werk beschrieb: Es handelte sich um eine relativ kleine Bronzestatue des bartlosen Gottes, der sehr entspannt, auf eine Lanze gestützt, dargestellt wurde. Die Statue wurde durch ein Kleidungsstück (ἐσθής) aus Wolle, Leinen und Byssos bedeckt.

Trotz der offensichtlichen baulichen Bescheidenheit des Kultortes besaß das samische Heiligtum eine eminente Bedeutung in Triphylien, da es als kultisches Zentrum einer Amphiktyonie der triphylischen Städte fungierte[74]. In dieser Funktion läßt sich die samische Kultstätte mit den Heiligtümern auf Kalaureia (**Arg 10**) oder in Helike (**Ac 4**) vergleichen; mit letzterem Kultort weist das samische Poseidion eine weitere Gemeinsamkeit auf: Beide sind heilige Haine, sicherlich mit einem Opferaltar, der als eine selbstverständliche Komponente in den Quellen keine Erwähnung findet, und

---

[72] Die Geschichte Triphyliens wird vorrangig durch die Auseinandersetzungen der triphylischen Städte mit Elis geprägt. Kurz nach 450 v.Chr. eroberte Elis die Städte Triphyliens mit Ausnahme von Lepreon. Um 400 v.Chr. nach dem Krieg zwischen Lakedaimon und Elis (402-400 v.Chr.) werden die triphylischen Städte wieder selbständig. 245 v.Chr. kommen die Eleer wieder in den Besitz von Triphylien, diesmal mit Hilfe der Ätoler. Zwischen 199-146 v.Chr. gehört Triphylien dem Achäischen Bund an und wird anschließend im Jahre 146 v.Chr. mit Elis vereinigt; hiezu s. zuletzt J. Roy, in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 151ff.; M. Nafissi, in: Éditer Pausanias 314f.

[73] Nach der Zerstörung von Tiryns durch die Argiver um die Mitte des 5. Jhs. wurde ein sehr altes Herabild aus Holz abtransportiert und in das Tempelinnere des Heraion aufgestellt, wo Pausanias es im 2. Jh. n.Chr. noch sehen konnte, Paus. 2, 17, 5. Zum Problem der Kultbilder im Heraion s. zuletzt T.S. Scheer, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (2000) 132f. Ein ähnliches Schicksal erfuhren auch die Xoana der Stadt Trapezous: Als einzige Stadt war Trapezous strikt gegen den Synoikismos von Megalopolis; als Strafe wurde die Polis schließlich ganz aufgegeben, und ihre Kultstatuen mußten nach Megalopolis gebracht werden (Paus. 8, 28, 6; 31, 5).

[74] s. Kap. III 9.2.3.

Original from

einer Kultstatue ausgestattet. Die meeresnahe Lage des poseidonischen Heiligtums haben wir bereits in Achaia und in der Argolis kennengelernt.

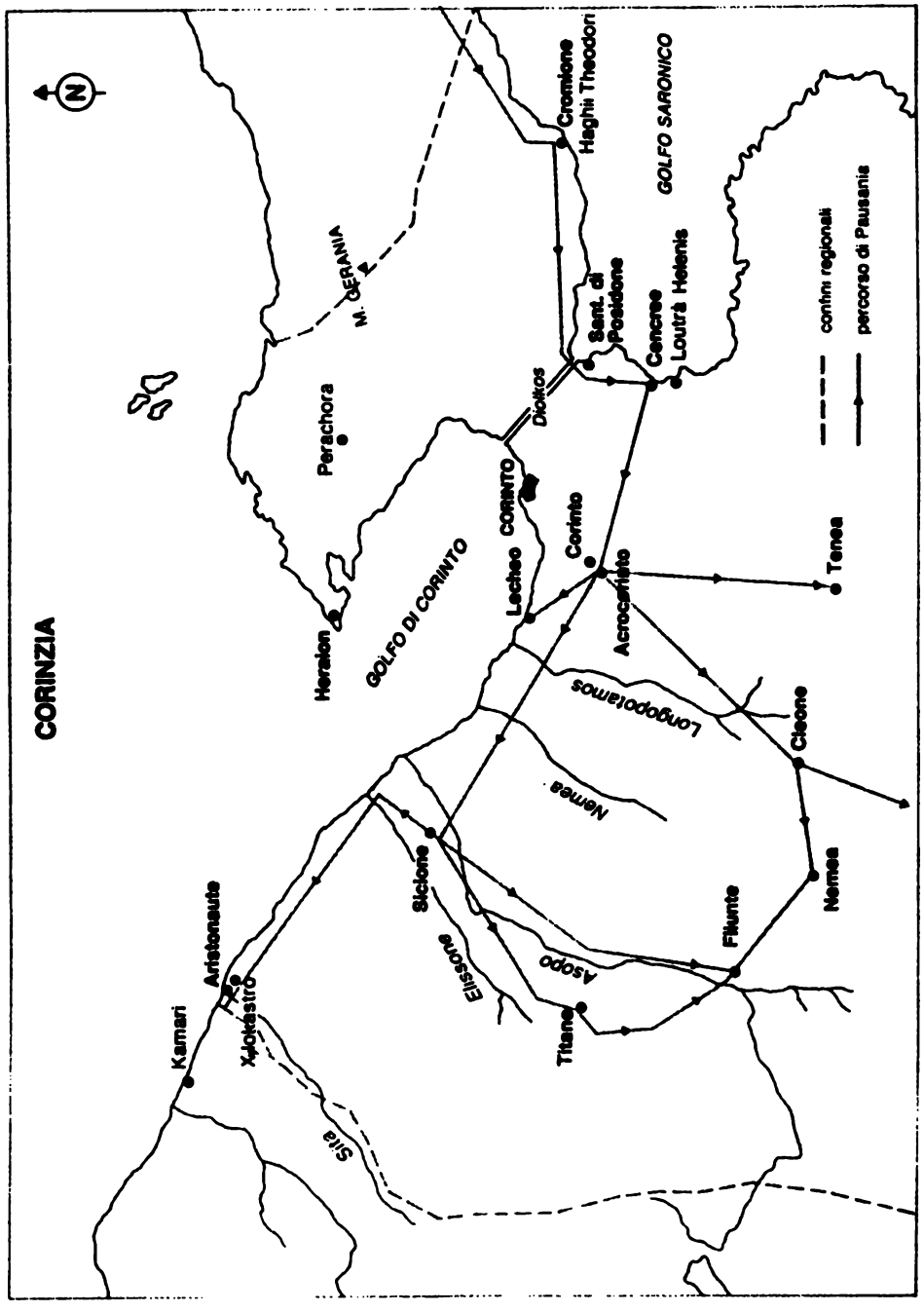


Abb. 25

6. Korinthien

6.1. Kenchreai. Statue des Poseidon am Hafen

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Kallim. *hymn.* 4, 271; Paus. 2, 2, 3

Archäologische Belege: Reste der Basis (?)

Das antike Kenchreai, einer der beiden Häfen von Korinth, liegt östlich der Stadt am saronischen Golf (*Abb. 25*). Hier wurde der korinthische Handel mit dem östlichen Mittelmeerraum abgewickelt. Der Hafen wurde mit ziemlicher Sicherheit wie Korinth 146 v.Chr. von L. Mummius zerstört und dank der Initiative Caesars ab 44 v.Chr. wiederaufgebaut[1]. Der Bereich des kaiserzeitlichen Hafens wurde durch amerikanische Grabungen freigelegt, und die Ergebnisse dieser Grabungen liegen bereits vor[2]. Wenig dagegen ist über die Geschichte und die Topographie des griechischen Hafens bekannt; R.L. Scranton vermutete, daß der griechische Hafen südöstlich des römischen lag[3]. Falls diese Vermutung zutrifft, befindet sich heute der vorrömische Hafen von Kenchreai im Landesinneren.

Nur Pausanias überliefert eine sehr knappe topographische Beschreibung des Hafens, während Strabo von der Existenz einer dazugehörigen Siedlung berichtet[4]. Pausanias beschreibt auf der einen Seite des Hafens einen Tempel der Aphrodite und eine Bronzestatue des Poseidon, auf der anderen die Tempel des Asklepios und der Isis[5]. Seine Beschreibung stimmt mit den Ergebnissen der amerikanischen Grabungen überein. Die archäologische Erforschung des Hafens zeigte, daß der Tempel der Aphrodite und die Poseidonstatue auf der Nordmole lagen, während die Tempel der Isis und des Asklepios die Heiligtümer der Südmole bildeten (*Abb. 26*)[6]. Die Spitzen beider Molen befinden sich heute im Meer.

---

1 R.L. Hohlfelder, ClJ 71, 1975/76, 219ff.

2 R.L. Scranton – J. W. Shaw – L. Ibrahim, Kenchreai. Eastern Port of Korinth I-IV (1976-81).

3 R.L. Scranton, AJA 73, 1969, 245; Hohlfelder a.O. 220; R.L. Scranton – J.W. Shaw – L. Ibrahim, Kenchreai I: Topography and Architecture (1978) 4f. Taf. IV A.

4 Strab. 8, 6, 22: Ἀρχὴ δὲ τῆς παραλίας ἑκατέρας, τῆς μὲν τὸ Λέχαιον, τῆς δὲ Κεγχρεαὶ κώμη καὶ λιμήν, ἀπέχων τῆς πόλεως ὅσον ἑβδομήκοντα σταδίους. R.M. Rothaus, Corinth: The First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion (2000) 64 vermutet, daß Kenchreai in seinem Umfang Piräus oder Ostia ähnelte.

5 Paus. 2, 2, 3: Ἐν δὲ Κεγχρεαῖς Ἀφροδίτης τέ ἐστι ναὸς καὶ ἄγαλμα λίθου, μετὰ δὲ αὐτὸν ἐπὶ τῷ ἐρύματι τῷ διὰ τῆς θαλάσσης Ποσειδῶνος χαλκοῦν, κατὰ δὲ τὸ ἕτερον πέρας τοῦ λιμένος Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἴσιδος ἱερά.

6 Über die Heiligtümer auf der Südmole s. D.E. Smith, HarvTheolR 70, 1977, 201ff.; Scranton – Shaw – Ibrahim a.O. 53ff. Über die Heiligtümer auf der Nordmole s. ebenda 79ff.; L'Aphrodite grecque 94f. Rothaus a.O. 68ff. lehnt die Identifizierung der ausgegrabenen Arhitekturreste mit den Tempeln der

Digitized by Google Original from

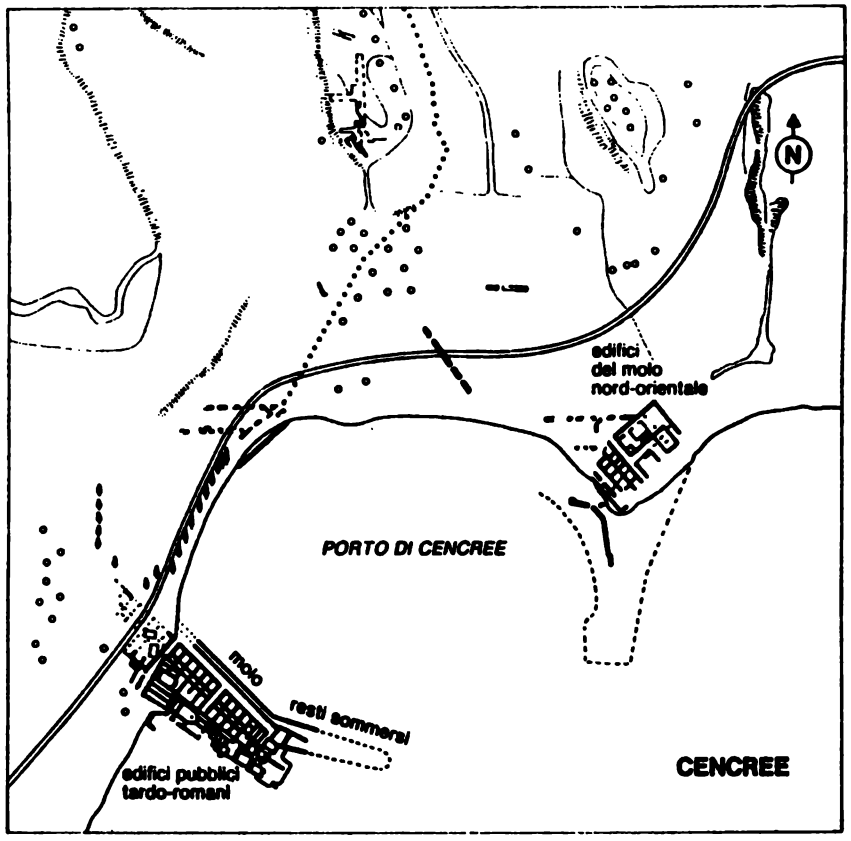


Abb. 26

Eine Darstellung des Hafens findet sich auf der Rückseite zweier Münzen aus der Zeit des Antoninus Pius[7]. Dargestellt wird ein halbkreisförmiger Hafen, an dessen beiden Enden Tempel stehen, die durch Säulenhallen oder Lagerhäuser miteinander verbunden sind. Direkt in der Mitte steht – wahrscheinlich aus Gründen der Symmetrie – eine kolossale Poseidonstatue in einer der typischen bildlichen Überlieferungen des Gottes: Nackt mit Dreizack und Delphin in den Händen. Die Inschrift oberhalb der Szene C(olonia) L(aus) J(ulia) COR(inthus) macht eindeutig, daß es sich hierbei um einen der beiden Häfen Korinths handeln muß[8]. Darüber hinaus bezeugen die Übereinstimmungen zwischen der Darstellung der Hafenanlage und der Pausaniasstelle den Zusammenhang zwischen den antoninischen Münzen und Kenchreai. Eine weitere Münze ebenfalls aus der Zeit des Antoninus Pius zeigt den Hafen von Kenchreai mit der Statue einer weiblichen Gottheit in der Mitte. K. Lehmann-Hartleben hat m.E. zu Recht die Hypothese aufgestellt, daß die Hafenanlage in antoninischer Zeit

---

Aphrodite und der Isis ab. Er interpretiert das Aphrodision als römische Villa und das Heiligtum der Isis als ein Nymphaion.

[7] K. Lehmann-Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres, 14. Beih. Klio (1923) Münztaf. Nr. 10; Numismatic Commentary 17. Taf. D LX. s. auch Guida, Pausanias II 215.

[8] Auf einer Münze domitianischer Zeit erscheinen die beiden Häfen Korinths in der Gestalt zweier Nymphen, vgl. K.M. Edwards, Corinth VI: Coins (1933) 27. Nr. 100. Taf. III. Dieselbe Darstellung findet sich auf einer Münze aus der Zeit Hadrians, vgl. BMC, Corinth, 75 Nr. 595. Taf. XIX 15.

nicht nur von der von Pausanias erwähnten Statue des Poseidon dekoriert wurde[9]. Es wäre durchaus denkbar, daß eine Statue der Aphrodite Epilimenia oder der Isis Pelagia auf der südlichen Mole als Pendant zur Poseidonstatue stand[10].

Am südlichen Ende der Nordmole, wo man anhand der Beschreibung bei Pausanias die Poseidonstatue zu vermuten hat, wurden bei Unterwasseruntersuchungen mehrere bearbeitete Porosblöcke gefunden, von denen einige in eindeutiger Verbindung zueinander stehen. Der größte Block unter ihnen weist 4,30 m in der Länge und 1,30 m in der Breite auf. Die Ausgräber wollten ausschließen, daß auf diesen Blöcken eine Konstruktion oder auch eine Statue gestanden haben könnte[11]. Der Fundort, die Bearbeitung der Blöcke und ihre Größe sprechen m.E. allerdings dafür, daß hier der Standort der poseidonischen Bronzestatue zu lokalisieren wäre. Die Größe der Blöcke scheint darüber hinaus die Darstellung auf den Münzen zu bestätigen, auf denen sich die Poseidonstatue als eine Kolossalfigur des Gottes identifizieren läßt.

Der einzige Versuch, die Identifizierung des auf den antoninischen Münzen dargestellten Hafens mit Kenchreai zu bestreiten, wurde von E. Walde unternommen[12]. Sie wollte einerseits die Münzen mit Lechaion in Verbindung bringen und andererseits das griechische Original des aufgestützten Poseidon im Typus Lateran, das sich deutlich vom Bild auf den genannten Münzen unterscheidet, mit der Statue in Kenchreai identifizieren. Walde ging davon aus, daß die von Pausanias überlieferte Poseidonstatue in Lechaion auf einer kleinen Insel in der Mitte des Hafens stand. Somit glaubte sie ein stichhaltiges Argument für eine Identifizierung des Hafens auf den antoninischen Münzen mit Lechaion gehabt zu haben[13], da auf diesen die Statue – allerdings lediglich aus Gründen der Symmetrie – ebenfalls in der Mitte des Hafens dargestelt wird. Ihre Ausgangsposition ist allerdings eine reine Vermutung, da Pausanias den Standort der Poseidonstatue von Lechaion keinesfalls genau lokalisiert. Außerdem entspricht die Darstellung auf den Münzen sowohl der Beschreibung Kenchreais durch Pausanias als auch den Ergebnissen der amerikanischen Grabungen.

Die Poseidonstatue auf den Münzen könnte ein kaiserzeitliches Werk darstellen, das aller Wahrscheinlichkeit nach unter Antoninus Pius aufgestellt wurde[14]. Obwohl es nicht nachgewiesen werden kann, daß eine ähnliche Statue auch den griechischen

---

9 Lehmann-Hartleben a.O. 238 mit Anm. 2. Münztaf. Nr. 10.

10 Sowohl Aphrodite als auch Isis besaßen Heiligtümer direkt am Hafen von Kencheai. Für die Identifizierung der weiblichen Statue mit Isis Pelagia argumentiert Smith a.O. 202f. mit Anm. 8.

11 Scranton – Shaw – Ibrahim a.O. 18f.: »...there was no indication that any taller structure had been erected at the end of the mole, although certain blocks... seem to have been set in relationship to a few neighboring blocks and probably projected up above pavement level«.

12 E. Walde, AM 93, 1978, 99ff.

13 Walde a.O. 103ff. wollte in einem der kleinen monochromen Fresken aus dem Korridor 6 in der Villa unter der Villa Farnesina eine originalgetreue Wiedergabe des Hafens von Kenchreai erkennen. Dargestellt wird eine Hafenlandschaft mit einer Poseidonstatue des Lateran-Typus auf einer hohen Basis, vgl. I. Bragantini – M. de Vos, Museo Nazionale Romano II 1. Le Pitture (1982) 338. Taf. 216. Eine ähnliche Szene wird in einer Wandmalerei wiedergegeben, die vielleicht aus Stabiae stammt und sich heute in Neapel (Mus. Naz. 9401) befindet. Das Spiegelbild des Lateran-Typus – der Gott stützt sich auf den linken und nicht auf den rechten Fuß – steht vor einer Meeresvilla bzw. -heiligtum. Beide Bilder geben m.E. zwar einen Hinweis auf die Aufstellungsart des Lateran-Typus, jedoch keineswegs auf den genauen Aufstellungsort, wie Walde annahm.

14 R.L. Hohlfelder, Hesperia 39, 1970, 327 mit Anm. 6.

Original from

Hafen schmückte, darf man davon ausgehen, daß in einer solch wichtigen Hafenanlage bereits in griechischer Zeit ein bedeutender Poseidonkult bestand, wie Kallimachos überliefert[15]. Darüber hinaus läßt sich eventuell vermuten, daß die römische Statue ein griechisches Werk imitiert, das von L. Mummius zerstört bzw. geraubt wurde, da die Ikonographie der römischen Poseidonstatue eindeutig griechischer Tradition folgt.

Durch den Aufstellungsort am Ende der nördlichen Mole und die Ikonographie der Statue wird deutlich, daß Poseidon in Kenchreai primär als Meeresgott und darüber hinaus auch als Patron der Hafenanlage von Kenchreai erscheint. Nach Pausanias war Kenchrias, der *heros eponymos* des Hafens, ein Sohn des Poseidon und der Peirene[16]. Die Vergesellschaftung Poseidons mit Aphrodite findet sich oft an Häfen nicht nur in Kenchreai, sondern auch in Lechaion und in Patrai (**Ac 5**)[17]. In solchen Fällen haben beide Gottheiten einen eindeutigen meeresbezogenen Charakter, der oft durch die überlieferten Kultepiklesen wie Epilimenia für Aphrodite verstärkt wird.

6.2. Korinth. Altar des Poseidon

Epiklese: –

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: Monolithischer Porosaltar (Inv.-Nr. 2443)

Bei den amerikanischen Grabungen von Korinth wurde 1946 in einem der Zentralläden westlich des Bemas ein runder Altar gefunden, der Poseidon geweiht war (*Ph. IX*). Der Altar lag nicht *in situ*. Eine kurze Publikation erfolgte durch J.H. Kent[18]; ausführlicher wurde der Altar von W.D. Rupp vorgestellt[19]. Es handelt sich um einen monolithischen runden Altar aus Poros, dessen Oberfläche ursprünglich mit Stuck überzogen war, der heute fast vollständig abgetragen worden ist. Auf der oberen Fläche befindet sich ein quadratisches Dübelloch, das darauf hindeutet, daß auf dem erhaltenen Teil des Altars noch eine Art Platte als die eigentliche Opferfläche gestanden hat. Die Standfläche ist zu einem Quadrat ausgearbeitet worden. Offensichtlich war der gesamte Altar in einen Unterbau eingelassen, der als Fundament und gleichzeitig als eine Art Vorplatz gedient hat, wo der Opfernde gestanden haben muß.

Durch eine Inschrift, die den Weihenden und die geehrte Gottheit nennt, ist eindeutig, daß der Altar eine Stiftung an Poseidon darstellt. Die Inschrift ist zweizeilig und lautet: Ἀντιγέ[ν]ης Ποτειδᾶνι. Im Winter 1948/49 wurde der Altar in eine Grube

---

[15] Kallim. *hymn.* 4, 271; s. auch die antiken Scholien zu diesem Vers: Κερχνὶς καὶ Λέχαιον· ἀκρωτήρια εἰσιν, ἔνθα Ποσειδῶν τιμᾶται.

[16] Paus. 2, 2, 3.

[17] Aphrodite als Meeresgottheit besitzt auch unabhängig von Poseidon Heiligtümer an Hafenanlagen, so daß die Koexistenz der beiden Götter nicht zwingend ist. Auf Ägina z.B., wo man anhand einer Pausaniasstelle (2, 29, 6) einen Aphroditetempel vermutet, wurde ein Steinanker als Votiv an Aphrodite Epilimenia gefunden, vgl. G. Welter, AA 1938, 489f. Abb. 11. Der Name der Göttin auf dem Anker muß m.E. im Genitiv ergänzt werden: Ἀφροδίτ[ας] Ἐπιλιμεν[ίας], vgl. M.L. Lazzarini, in: Atti del Convegno Internazionale ANATHEMA: Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico 1989, ScAnt 3-4, 1989-90, 845f.

[18] J.H. Kent, Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926-1950 (1966) 5. Taf. 2.

[19] Greek Altars 66f.

geworfen, wodurch mehrere Buchstaben der Inschrift völlig zerstört wurden. Rupp konnte anhand der Buchstabenformen den Altar in das 5. Jh. v.Chr. datieren[20].

Der Altar stellt eine private Dedikation eines gewissen Antigenes an Poseidon dar und bildet darüber hinaus das älteste archäologische Zeugnis des Poseidonkultes innerhalb der Stadt Korinth. Das Monument liefert jedoch keine aussagekräftigen Informationen über den Kultcharakter, da der Beiname, der hierfür einen Anhaltspunkt geben könnte, nicht angegeben wird.

Obwohl die Bedeutung Poseidons nicht nur wegen des Heiligtums am Isthmos in Korinth groß gewesen sein muß, ist bis jetzt weder archäologisch noch epigraphisch noch literarisch ein Poseidonheiligtum bzw. -tempel aus dem klassischen Korinth bekannt. Für die Versuche, einen Kult des Poseidon als Asphaleios[21] oder als Hippios[22] zu rekonstruieren oder im sog. chthonischen Schrein[23] und in dem *Sacred Spring*[24] einen Poseidonkult anzusetzen, gibt es keine Anhaltspunkte.

---

[20] ebenda 67.

[21] C.K. Williams II, Pre-Roman Cults in the Area of the Forum of Ancient Corinth (1978) 52 mit Anm. 86, vermutete einen Kult des Poseidon Asphaleios anhand von Graffiti auf Kantharoi hellenistischer Zeit, die aber das Wort »Schutz« und zwar im Genitiv wiedergeben (= ἀσφαλείας), vgl. G.R. Edwards, Corinth VII 4: Corinthian Hellenistic Pottery (1975) 85f. Nr. 475. 501. 502. Er glaubte, solche Worte auf Kantharoi – ὑγιείας ist ebenfalls überliefert – bezögen sich auf bestimmte Götter und im Falle des Wortes ἀσφαλείας eben auf Poseidon Asphaleios. Für eine solche Annahme gibt es allerdings keine Anhaltspunkte. Man fragt sich, was der Gott des Erdbebens in einem so eindeutig symposiastischen Kontext zu suchen hat. Vielmehr scheint es, daß es sich hierbei um Wünsche und Trinksprüche handelt; die Form des Kantharos und anderer Trinkgefässe, auf denen solche Trinksprüche erhalten sind, spricht m.E. eindeutig dafür.

[22] O. Broneer, Hesperia 11, 1942, 128ff. bes. 145ff. sah in der Existenz eines Hippodroms in oder in der Nähe der griechischen Agoraanlage ein Argument für die Annahme, daß es in Korinth einen Kult des Poseidon Hippios gegeben haben muß. Die Existenz eines Hippodroms allein ist allerdings kein ausschlaggebendes Argument für das Vorhandensein eines Poseidon-Hippios-Kultes. Eine solche Konstellation ist möglich und sogar sehr häufig, aber auf keinen Fall zwingend: Die Agora von Elis funktionierte als ein Hippodrom und wurde auch als solches bezeichnet – hier haben sich nach Pausanias' Aussage (6, 24, 2) die Athleten der olympischen Spiele auf den hippischen Agon vorbereitet – und trotzdem ist für die Agora von Elis kein Poseidonheiligtum überliefert. Neue Untersuchungen in diesem Bereich haben eindeutig gezeigt, daß die Reste, die Broneer als Hippodrom interpretiert hat, vielmehr eine hellenistische Anlage für Laufdisziplinen darstellen, die mindestens zwei klassische Vorgänger hatte, vgl. C.K. Williams II – P. Russell, Hesperia 50, 1981, 2ff. Zu solchen Dromoi auf einer Agoraanlage s. P. Marchetti, Kernos 9, 1996, 155ff. (Sparta, Argos); T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998) 41.

[23] Mit einem Poseidonkult vielleicht unter dem Aspekt des Gaiochos wollte Broneer a.O. 143ff. den chthonischen unterirdischen Schrein aus dem 6. Jh. v.Chr. südwestlich des späteren Bemas in Verbindung bringen. Zum unterirdischen Schrein s. C.H. Morgan II, AJA 41, 1937, 545f.; C.K. Williams II – J.E. Fischer, Hesperia 41, 1972, 149f.; Greek Altars 63ff. Der direkte Bezug des Schreins auf den danebenliegenden geometrisch-archaischen Friedhof spricht eindeutig dafür, daß wir hier einen Heroen- und Ahnenkult und keinen olympischen erkennen müssen. Anhand einer Votivbasis an Artemis Korithos, die in der Nähe des Schreins gefunden wurde, wollten Williams a.O. 78 und A. Steiner, Hesperia 61, 1992, 400f. den unterirdischen Schrein mit einem gewissen Vorbehalt als einen Kultbau für Artemis Korithos identifizieren. Ich halte diesen Bau eher für einen Heroenschrein, der nach der Aufgabe des umliegenden Friedhofs für den Ahnenkult errichtet wurde. H. Abramson, Greek Hero-Shrines (1978) 123f. betrachtet den *Underground Shrine* ebenfalls als Heroon, ohne jedoch auf die Problematik des Monuments einzugehen.

[24] In dem *Sacred Spring* zwischen den späteren nordwestlichen Magazinen und der Fassade der Gefangenen wollte Broneer a.O. 151ff. einen Poseidonkult ansetzen. Dagegen konnten Williams a.O.

Google Original from

6.3. Korinth. Kult des Poseidon Damaios

Epiklese: Damaios
Lit. Quellen: Pind. *Ol.* 13, 98f.; *Schol. Pind. Ol.* 13, 98A. 99A
Archäologische Belege: –

In seiner 13. olympischen Ode für Xenophon aus Korinth überliefert Pindar den korinthischen Kult des Poseidon Damaios, dem von seinem Sohn Bellerophon nach erfolgreicher Bändigung des Pegasos ein weißer Stier geopfert wird[25]. Die antiken Scholien zu diesem Vers liefern darüber hinaus nähere Informationen sowohl über die Epiklese selbst als auch über das Opferritual. Der Kultbeiname Damaios ist zwar nur in Korinth belegt, weist jedoch eine sehr enge inhaltliche Verbindung zu Epiklesen wie Hippios und bedeutet »derjenige, der (das Pferd) bändigt«. Genau diese Erklärung des Beinamens überliefern auch die Scholien zu Pindar[26]. Obwohl Poseidon als der unbestrittene Herr des Pferdes und Erfinder der Reitkunst gilt, muß er die Bändigung des Pferdes mit Athena teilen, die gerade in Korinth ein Heiligtum mit der Kultepiklese Chalinitis hat[27].

Dem Poseidon Damaios wurde, wie bereits erwähnt, ein weißer Stier geopfert; eines der Scholien versucht, das Wort ἀργάεντα im übertragenen Sinne zu verstehen: Es geht nach diesem Scholion nicht um einen weißen Stier, sondern um den größten und wohl prächtigsten Stier aus einer Herde. Als Begründung für diese Erklärung führt der antike Scholiast einen Vers aus dem dritten Gesang der Odyssee an, der besagt, daß Poseidon pechschwarze Stiere geopfert werden müssen, und überträgt diese Aussage auf die gesamten Stieropfer für Poseidon[28]. Der Scholiast hat sich offensichtlich geirrt, denn bei Homer steht ausdrücklich, daß ein solches Opfer von schwarzen Stieren für Poseidon Ennosichthon (= Erderschütterer) bestimmt war. Die chthonische Konnotation Poseidons als Erdbebengott macht das Opfern schwarzer Tiere verständlich[29]. Darüber hinaus sind für Poseidon außer den schwarzen und

---

135ff. und Steiner a.O. 402ff. zeigen, daß hier am wahrscheinlichsten Kotyto, die Tochter des vordorischen Königs Timandros, verehrt wurde.

[25] Pind. *Ol.* 13, 98f.: καὶ Δαμαίῳ μιν θύων ταῦρον ἀργάεντα πατρὶ δείξον.

[26] *Schol. Pind. Ol.* 13, 98a: καὶ δαμαίῳ· τῷ δαμαστικῷ ἵππιος γὰρ ὁ θεός. 98B: ἢ δαμαῖος λέγεται Ποσειδῶν ἐν Κορίνθῳ ἀπὸ τῆς τῶν ἵππων δαμάσεως.

[27] Paus. 2, 4, 1. Nach der Beschreibung des Pausanias muß das Heiligtum der Athena Chalinitis in der Nähe des Theaters gestanden haben. Bis jetzt konnten jedoch keine architektonischen Reste damit in Verbindung gebracht werden. Zum Kult der Athena Chalinitis und ihrer Verbindung mit Poseidon Hippios in Korinth s. N. Yalouris, MusHelv 7, 1950, 19ff.; M. Detienne – J.-P. Vernant, Cunning Intelligence in Greek Culture and Society (1978) 187ff.

[28] *Schol. Pind. Ol.* 13, 99A: ἀργάντα νῦν τὸν ἔκδηλον τῷ μεγέθει. 99b: ἐπιλαμβάνονταί τινες τοῦ ἐπιθέτου, ἐπειδὴ ταῦρον εἶπε θύειν Ποσειδῶνι ἀργήεντα, ὅπερ δηλοῖ λευκὸν τοῦ Ὁμήρου εἰπόντος (γ 6), ὅτι χρὴ θύειν « ταύρους παμμέλανας ἐνοσίχθονι κυανοχαίτῃ ». ἀλλὰ βοηθεῖται τὸ ἀργάντα· οὐ γὰρ λευκὸν τῇ χροιᾷ βούλεται λέγειν, ἀλλὰ τὸν ἐκλάμποντα τῷ μεγέθει καὶ ἐπιφανῆ ἐν τῇ ἀγέλῃ.

[29] Pelops, dem Heros in der Altis mit dem ausgeprägten chthonischen Charakter, wurde ein schwarzer Widder geopfert (Paus. 5, 13, 2), vgl. W.J. Slater, GRBS 30, 1989, 485ff. Falls man davon aß, durfte man den Zeustempel nicht betreten, vgl. Homo Necans 108ff. bes. 113. Zum Thema olympisch – chthonisch im Kontext des griechischen Opferritus s. R. Scullion, ClAnt 13, 1994, 75ff.; ders., ZPE 132, 2000, 163ff.; G. Ekroth, The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults, 12. Suppl. Kernos (2002) 310ff.

weißen auch gold- sowie rotbraune Stiere als Opfertiere bestimmt gewesen[30]. Dies alles macht die Umdeutung der Pindarüberlieferung durch den antiken Scholiasten überflüssig.

6.4. Korinth. Sog. Timoleonmonument

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Diod. 16, 80, 6; Plut. *Tim.* 29, 2-3

Archäologische Belege: Statuenbasis mit Dedikationsinschrift

Timoleon, Sohn des Timainetos, ist eine der herausragendsten Persönlichkeiten des 4. Jhs. v.Chr. Seinen Ruhm erlangte er auf Sizilien in den Auseinandersetzungen mit den Tyrannen der griechischen Städte und gegen die Karthager[31]. Sein größter militärischer Erfolg war der Sieg in der Schlacht am Fluß Krimesos über die Karthager im Jahre 339 v.Chr. Bei dieser Schlacht machte Timoleon eine enorm große Kriegsbeute, woraus – wie Plutarch und Diodor überliefern – die schönsten und prachtvollsten Stücke nach Korinth geschickt wurden[32]. Von Diodor stammt zusätzlich die Information, daß ein Teil der Beute im Poseidonheiligtum aufgestellt werden sollte[33]. Es handelt sich um das einzige Heiligtum, das in Verbindung zu dieser Aktion namentlich hervorgehoben wird. Man darf hierin das Poseidonheiligtum am Isthmos erkennen[34].

Bei den amerikanischen Grabungen in Korinth wurden in den Jahren 1907, 1937 und 1938 am Westende der Agora Fragmente einer Statuenbasis aus dunkelgrauem Kalkstein entdeckt, die in der Kaiserzeit in leicht überarbeitetem Zustand wiederverwendet wurden[35]. Aus der erhaltenen Dedikationsinschrift geht eindeutig hervor, daß es sich hierbei um eine Stiftung Timoleons und seiner Verbündeten für die Stadt Korinth aus der Beute nach der Schlacht bei Krimesos handeln muß. Die Dedikationsinschrift ist ein wichtiges Zeugnis, das die Überlieferung Diodors und Plutarchs bestätigt[36].

Die erhaltenen Fragmente stellen zwei der insgesamt vier Blöcke dar, die den oberen Teil einer Basis bildeten, die ursprünglich eine Bronzestatue getragen haben

---

[30] Pind. *Pyth.* 4, 361: ἔνθα καὶ προκαθιερωμένον εὑρόντες βωμὸν ἔκτισαν καὶ αὐτοὶ Ποσειδῶνος τέμενος, καὶ δεξάμενοι Θρακικοὺς ταύρους πυρροὺς τὴν χροιὰν ἱερούργησαν τῷ θεῷ. Pind. *Pyth.* 4, 204f.: ἔνθ' ἁγνὸν Ποσειδάωνος ἔσσαντ' ἐνναλίου τέμενος, φοίνισσα δὲ Θρηϊκίων ἀγέλα ταύρων ὑπῆρχεν, καὶ νεόκτιστον λίθων βωμοῖο θέναρ.

[31] H.D. Westlake, Timoleon and his Relations with Tyrants (1952); M. Sordi, Timoleonte (1961); R. Talbert, Timoleon and the Revival of Greek Sicily, 344-317 B.C. (1974).

[32] Diod. 16, 80, 6; Plut. *Tim.* 29, 2-3.

[33] Diod. 16, 80, 6: τινὰ δ' εἰς Κόρινθον Τιμολέων ἀπέστειλε προστάξας εἰς τὸ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερὸν ἀναθεῖναι.

[34] J.H. Kent, Hesperia 21, 1952, 16 Anm. 22 nimmt an, daß Diodor ein Heiligtum des Poseidon in der Stadt selbst meinte. Dies überzeugt m.E. wenig, da die Aussage Diodors »im Heiligtum des Poseidon« so allgemein ist, daß es sich nur um das bekannte panhellenische Heiligtum am Isthmos handeln kann, das wahrlich keine nähere Spezifizierung benötigte.

[35] B.D. Meritt, Corinth VIII 1: Greek Inscriptions (1931) 32f. Nr. 23; SEG XI 126a; J.H. Kent, Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926-1950 (1966) 7f. Nr. 23.

[36] J.H. Kent, Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926-1950 (1966) 7.

Original from

muß[37]. Auf der oberen Seite der Blöcke haben sich Einlassungen erhalten, die eine ungefähre Rekonstruktion der Statue erlauben: Demnach ruhte der rechte Fuß auf dem Sockel, während der linke Fuß sich auf einen Untersatz stützte[38]. K.K. Smith rekonstruierte auf der Basis eine Statue des Timoleon[39]. L. Robert vermutete eine Statue, die Korinthos, den *heros eponymos* der Stadt zeigte[40]. J.H. Kent wollte dagegen in der geweihten Statue eine Poseidonstatue erkennen[41]. Die explizite Erwähnung des Poseidonheiligtums am Isthmos bei Diodor macht deutlich, daß dieses Heiligtum der Empfänger der Mehrzahl der Beutestücke gewesen sein muß. Es ist weiterhin durchaus möglich, daß auch in der Stadt ein Monument zu Ehren Poseidons aufgestellt wurde. Auf Poseidon werden oft unerwartete Naturphänomene zurückgeführt, die zur Bezwingung der feindlichen Armeen beitragen; es ist nicht auszuschließen, daß ein solches Ereignis zu der besonderen Ehrung Poseidons geführt hat, von dem allerdings die Quellen nichts zu berichten wissen[42]. Was allerdings m.E. wenig überzeugt, ist die Vermutung Kents, daß diese Poseidonstatue mit derjenigen zu identifizieren sei, die Lysipp für die Stadt Korinth geschaffen hat, wie Lukian überliefert[43]. Die Tatsache, daß die lysippische Statue von der Stadt Korinth in Auftrag gegeben wurde, spricht eindeutig gegen diese Annahme, denn in der Dedikationsinschrift auf dem sog. Timoleonmonument werden alle Parteien aufgelistet, die unter Timoleon am Fluß Krimesos gegen die Karthager gekämpft haben. Daraus dürfte man schließen, daß sie auch die Auftraggeber waren. Das Einzige, was archäologisch gesichert zu sein scheint, ist die Rekonstruktion der Beinstellung der Statue: Demnach hätte man ein Werk im umgekehrten Schema der Poseidonstatue des Typus Lateran zu erwarten. Das Original einer solchen Poseidondarstellung muß nicht zwingend mit Lysipp in Verbindung gebracht werden; eine der frühesten Darstellungen des aufgestützten Poseidon findet sich auf einem der Votivpinakes aus dem Poseidonhain bei Penteskouphia und gehört dem 6. Jh. v. Chr. an[44].

Als der geeignetste Aufstellungsort der Statue kann anhand der offensichtlich politischen Bedeutung dieser Weihung nur die Agoraanlage in Frage kommen. Die politische Bedeutung läßt sich allerdings in noch stärkerem Maße in der Weihung im Poseidonheiligtum am Isthmos erkennen. Solche Beutestücke hatten bestimmt in einem zwar unter korinthischer Kontrolle stehenden, aber dennoch panhellenischen Heiligtum eine weit größere Auswirkung als in einem korinthischen Stadtheiligtum gehabt. Das sog. Timoleonmonument zeigt sehr deutlich, wie bedeutsam die politische Funktion Poseidons in Korinth gewesen sein muß. Das wird um so deutlicher, wenn man

---

[37] Anhand der erhaltenen Dübellöcher auf der Oberseite der Basisblöcke wurde eine Statue aus Bronze rekonstruiert, vgl. J.H. Kent, Hesperia 21, 1952, 16.

[38] ebenda 15 Abb. 2.

[39] K.K. Smith, AJA 23, 1919, 362ff.

[40] L. Robert, REG 66, 1953, 136. Nr. 69.

[41] J.H. Kent, Hesperia 21, 1952, 15ff.

[42] z.B. wurde die Zerstörung der persischen Flotte vor Poteidaia 479 v.Chr. auf das Eingreifen Poseidons zurückgeführt, vgl. Hdt. 8, 129. Zur religiösen Interpretation von Naturkatastrophen und spezieller von Erdbeben s. J. Mylonopoulos, in: Naturkatastrophen 82ff.

[43] Luc. *Jup. Trag.* 9: ναί, ἀλλὰ σὲ μέν, ὦ Ἐννοσίγαιε, χαλκοῦν ὁ Λύσιππος καὶ πτωχὸν ἐποίησεν, οὐκ ἐχόντων τότε τῶν Κορινθίων χρυσόν.

[44] H.A. Geagan, AA 1970, 39ff. mit Abb. 14c.

die Münzprägungen der späteren römischen Stadt in Betracht zieht: Poseidon besitzt 29 unterschiedliche Münztypen, während Aphrodite, die Patronin der Stadt, nur 17[45].

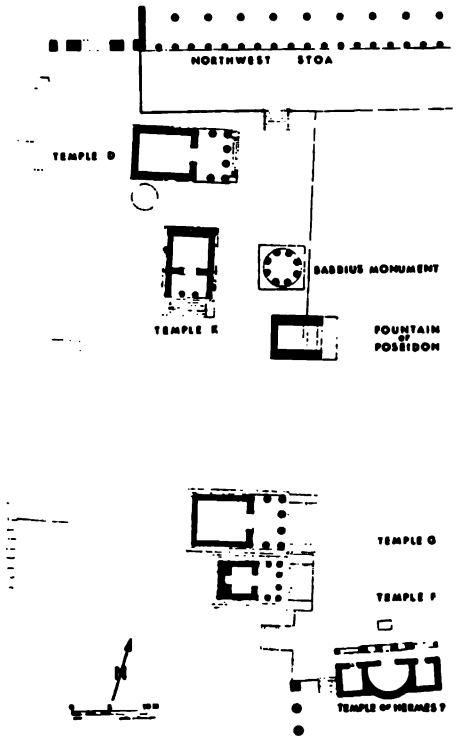
6.5. Korinth. Poseidonbrunnen an der Westseite des Forums

Epiklese: –

Lit. Quellen: Paus. 2, 2, 8

Archäologische Belege: Ausgegrabene Reste des Brunnens

Abb. 27



Bei der Beschreibung der Westseite des korinthischen Forums erwähnt Pausanias in der Nähe des Pantheons einen Brunnen des Poseidon, der mit einer Poseidonstatue aus Bronze dekoriert war[46]. Die Statue entsprach einem der häufigsten Poseidonstatuenschemata, das in verschiedenen Varianten überliefert ist[47]: Poseidon wird stehend und nackt sowie mit einem Delphin an den Füßen dargestellt, der Delphin diente im Falle der korinthischen Statue als Wasserspeier. Reste dieses von Pausanias erwähnten Brunnens wurden 1907 ausgegraben (*Abb. 27*)[48]. C.H. Morgan II erwähnte ihn äußerst knapp in einem Grabungsbericht und lieferte darüber hinaus keinerlei Informationen[49]. Eine erste Publikation der Architekturreste mit einem Vorschlag zur Rekonstruktion unternahm 1951 R.L. Scranton[50]. Einen neuen überzeugenden Rekonstruktionsversuch vor allem der aufgehenden Architektur bot zuletzt C.K. Williams II[51].

Wie schon die ersten Grabungen mit ziemlicher Deutlichkeit zeigten, handelte es sich um einen Brunnen mit insgesamt drei Wasserbecken, die sich auf unterschiedlichen Niveaus befanden, so daß das Wasser vom höheren zum niedrigeren Becken fließen konnte. Für das überflüssige

---

[45] D. Engels, Roman Corinth (1990) 93 mit Anm. 1.

[46] Paus. 2, 2, 8: παρὰ δὲ αὐτὸν θεοῖς πᾶσίν ἐστιν ἱερόν. Πλησίον δὲ ᾠκοδόμηται κρήνη, καὶ Ποσειδῶν ἐπ' αὐτῇ χαλκοῦς καὶ δελφὶς ὑπὸ τοῖς ποσίν ἐστι τοῦ Ποσειδῶνος ἀφιεὶς ὕδωρ.

[47] Aus der Kaiserzeit sind mehrere Statuen in diesem Schema überliefert, vgl. LIMC VII 1 (1994) 485 Nr. 1-13 s.v. Poseidon/Neptunus (Simon).

[48] H.N. Fowler – R. Stillwell, Corinth I 1: Introduction, Topography, Architecture (1932) Taf. 3. Die Karte zeigt die Ergebnisse der Ausgrabungskampagnen bis 1907; im Süden der Basilika des Agios Joannis befinden sich die ausgegrabenen Reste des Poseidonbrunnens.

[49] C.H. Morgan II, AJA 43, 1939, 263.

[50] R.L. Scranton, Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 32ff.

[51] C.K. Williams II, in: S. Walker (Hrsg.), The Greek Renaissance in the Roman Empire, 55. Suppl. BICS (1986) 156ff.

Google Original from

Wasser aus dem dritten und letzten Becken gab es an der Vorderseite eine kleine Abflußrinne. Die Hauptrinne, aus Stein bestehend, befand sich an der Südseite des Brunnens und war mit dem zentralen Kanalisationssystem des Forums verbunden[52]. Die Frage nach der Wasserzufuhr für den Poseidonbrunnen blieb bis heute unklar.

Nach der ersten Rekonstruktion von Scranton war der Poseidonbrunnen ein großes, hypäthrales Monument (11 × 8,20 m), versehen mit einer elaborierten Marmorbalustrade, aus der sich mehrere Teile erhalten haben[53]. Nach dieser Rekonstruktion stand die Poseidonstatue auf einer mit Erde gefüllten Porosbasis umgeben von einer halbnackten weiblichen Statue[54] und zwei Delphinen aus blauem Marmor[55].

F. Glaser konnte diese auffällige Rekonstruktion keinem bestimmten Typus zuweisen und ordnete schließlich den korinthischen Poseidonbrunnen unter die »Brunnen ohne typologische Einordnung« ein[56]. Der einzige Fall eines hypäthralen Beckenbrunnens mit mehreren Wasserbecken (zwei), der mit Sicherheit bezeugt ist, ist der Nikebrunnen auf Samothrake[57].

Nachuntersuchungen im westlichen Bereich des Forums haben Williams II zu einer Revision der Scranton'schen Rekonstruktion des Poseidonbrunnens veranlaßt[58]. Trotz der Knappheit der die neue Rekonstruktion betreffenden Berichte, weist sie sich als überzeugend aus (*Abb. 28*). Demnach war der Brunnen keineswegs so breit wie Scranton einst annahm (B: 5,42 m); viel wichtiger noch: Der Brunnen war kein hypäthrales Monument, sondern ein Nymphaion mit Tonnengewölbe und abschließendem Satteldach[59]. Aus diesem Gebäude stammen vier wiederverwendete Blöcke des ionischen Epistyls und drei Keilsteine aus dem Gewölbe, die genau wie die Fundamentreste des Brunnens aus Poros sind[60]. Auf einem der Epistylblöcke stand der Name des Stifters: Cn. Babbius Philinus[61], der auch den direkt nördlich des Brun-

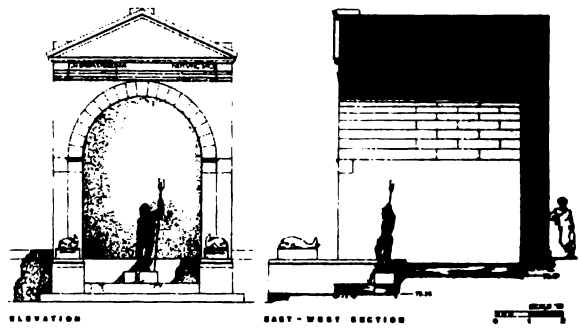


Abb. 28

---

52 Scranton a.O. 33.

53 ebenda Taf. 14, 1.

54 ebenda Taf. 15, 2.

55 ebenda Taf. 15, 1.

56 F. Glaser, Antike Brunnenbauten (κρῆναι) in Griechenland (1983) 118 Nr. 86.

57 K. Lehmann, Samothrace (1966) 76f.

58 H.W. Catling, ARepLond 33, 1986/87, 16. Abb. 21; Williams II a.O. 158f.; C.K. Williams II – O.H. Zervos, Hesperia 59, 1990, 353ff.

59 Zu solchen Fassadennymphaia s. auch N. Neuerburg, The Architecture of Fountains and Nymphaea in Ancient Italy (1960) 76ff. Zu den griechischen Brunnenhäusern mit Tonnengewölbe s. auch D. Berg, Fountains and Artistic Water Displays in Classical Antiquity (1994) 56ff. 86ff.

60 Williams II a.O. Taf. 60, 2.3; Taf. 61, 4.

61 A.B. West, Corinth VIII 2: Latin Inscriptions 1896-1926 (1931) 107. Nr. 131.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

nens gelegenen Monopteros aus Marmor gestiftet hatte (*Abb. 27*)[62]. Aus der zeichnerischen Rekonstruktion geht hervor, daß die Poseidonstatue in der Höhe des zweiten Wasserbeckens stand; die Delphine, die bereits Scranton in Verbindung mit dem Brunnen gebracht hatte, und die dazugehörigen Basen mit der Wiederholung des Stiftemamens ruhten aller Wahrscheinlichkeit nach auf niedrigen, länglichen Podien, die sich direkt auf der Achse der Längswände des Nymphaions befanden.

Für die Errichtung und die Aufgabe des Poseidonbrunnens besitzen wir sichere Datierungsanhaltspunkte. Der Brunnen ist nach dem Wiederaufbau Korinths 44 v.Chr. entstanden, während 185 n.Chr. direkt auf den Fundamenten des Poseidonbrunnens ein aller Wahrscheinlichkeit nach dem Poseidon geweihter Tempel errichtet wurde; das Errichtungsdatum des Tempels geht aus der Dedikationsinschrift auf dem Architrav hervor. Scranton datierte den Brunnen innerhalb dieses Zeitraums anhand des damals vorhandenen Materials in das zweite Viertel des 1. Jhs. n.Chr.[63] Nach den neuen Untersuchungen konnte Williams II zeigen, daß der Brunnen vielmehr am Anfang des 1. Jhs. n.Chr. noch unter Augustus entstanden ist, bevor Cn. Babbius Philinus, der Stifter des Brunnens, *duovir* wurde[64].

Obwohl der Poseidonbrunnen seiner Funktion entsprechend ein profaner Nutzbau gewesen ist, hatte er darüber hinaus auch eine kultische Bedeutung, denn in der Stifterinschrift findet sich der Satz *Neptuno sacrum*[65]. Man muß auch berücksichtigen, daß die westliche Abgrenzung des korinthischen Forums neben dem Brunnenhaus fünf Tempel beherbergte, die teilweise gleichzeitig, teilweise nach dem Poseidonbrunnen errichtet wurden[66]. Auf den Fundamenten des Brunnens wurden zwischen 185 und 191 n.Chr. zwei weitere Tempel errichtet, von denen einer Poseidon geweiht war. Der Poseidonkult ist oft mit Quellen verbunden, und es wäre durchaus denkbar, daß sich eine religiöse Motivation hinter der Stiftung des Brunnens auf dem Forum der römischen Kolonie verbarg. Darüber hinaus verdeutlicht die Monumentalität und die prachtvolle statuarische Ausstattung des Brunnens – eine Statue des Poseidon aus Bronze, zwei Delphine aus blauem Marmor – in markanter Weise die Stellung Poseidons innerhalb des korinthischen Pantheons und natürlich die politischen Ambitionen des Stifters.

---

[62] R.L. Scranton, Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 17ff.

[63] ebenda 66.

[64] Williams II – Zervos a.O. 353.

[65] M. Torelli, in: Éditer Pausanias 149. Zur kultischen Nutzung von Brunnen in Heiligtümern s. F. Glaser, Antike Brunnenbauten (κρῆναι) in Griechenland (1983) 176ff. mit ält. Lit. Brunnen stellten eine Verbindung mit der Tiefe her, deshalb waren sie auch beliebte Niederlegungsorte von *defixiones*, eine Tatsache, die von zahlreichen Zauberpapyri bestätigt wird, vgl. F. Graf, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike (1996) 115f. mit Anm. 28.

[66] Die Tempel F und G wurden aller Wahrscheinlichkeit nach kurz vor oder gleichzeitig mit dem Poseidonbrunnen errichtet. Die Tempel D und K sowie der marmorne Monopteros des Cn. Babbius Philinus sind vermutlich nach der Errichtung des Brunnens erbaut. Die Tempel H und J sind direkt auf den Fundamenten des Poseidonbrunnens errichtet, vgl. Scranton a.O. 64ff. Für die neue Datierung der Tempel F, G und D s. Williams II a.O. 156ff. bes. 161f. Zu diesem Abschnitt des korinthischen Forums s. zuletzt Torelli a.O. 140ff.

Original from

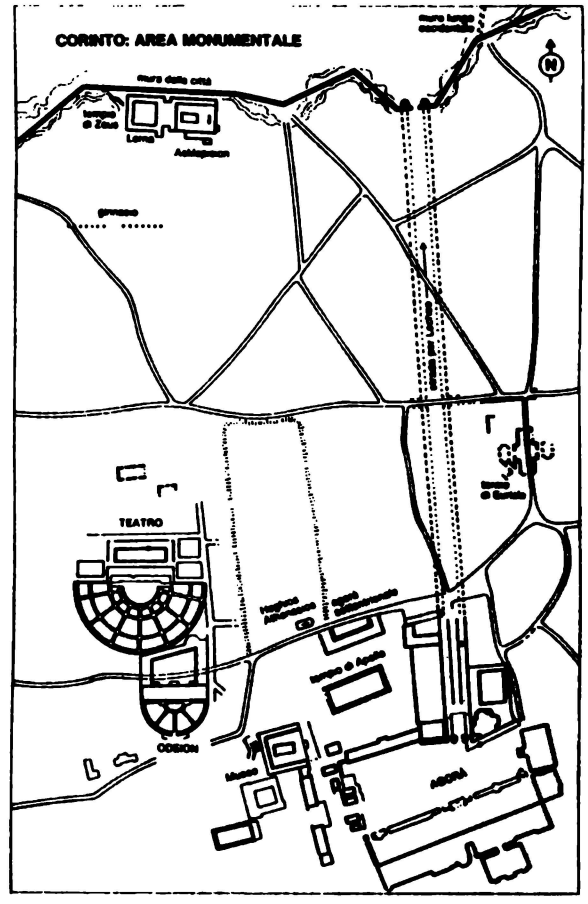
6.6. Korinth. Statuen des Poseidon an der Lechaionstraße

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 2, 3, 4-5

Archäologische Belege: –

Abb. 29



Von der nordöstlichen Seite des korinthischen Forums gelangte man durch einen monumentalen und statuarisch reich ausgestatteten Bogen zur Lechaionstraße, die Korinth mit seinem nördlichen Hafenort Lechaion verband (*Abb. 29*)[67]. Zumindest der Beginn dieser Straße wurde von Pausanias ziemlich detailliert beschrieben[68]. Nach der Erwähnung des Bogens beschreibt er die monumentale Quelle Peirene. Hinter der Quelle und von der Lechaionstraße zugänglich lag der heilige Peribolos des Apollon. Direkt an der Lechaionstraße erwähnt Pausanias eine Bronzestatue des Hermes und anschließend Statuen des Poseidon und der Leukothea sowie des Palaimon auf einem Delphin[69]. Es ist der Pausaniasstelle nicht zu entnehmen, ob die letzten drei Statuen eine Statuengruppe bildeten. Die Poseidonstatue stand nach Pausanias in der Nähe der Bäder des Spartaners Eurykles, wahrscheinlich zwischen dem Peribolos des Apollon und der genannten Badanlage. Links vom Eingang des eurykleischen Bads sah der Perieget eine zweite Poseidonstatue und ein Bild der Artemis[70], das die Göttin im Habitus der Jägerin darstellte[71].

---

[67] J.M. Sears, AJA 6, 1902, 439ff.; C.M. Edwards, Hesperia 63, 1994, 263ff.

[68] Für den Besuch des Pausanias im römischen Korinth (ohne neue Erkenntnisse) s. M. Osanna, in: Éditer Pausanias 185ff.

[69] Paus. 2, 3, 4: Μετὰ δὲ τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἑρμοῦ Ποσειδῶν καὶ Λευκοθέα καὶ ἐπὶ δελφῖνός ἐστιν ὁ Παλαίμων.

[70] Paus. 2, 3, 5: Ἐν ἀριστερᾷ δὲ τῆς ἐσόδου Ποσειδῶν καὶ μετ' αὐτὸν Ἄρτεμις θηρεύουσα ἕστηκε. H.N. Fowler – R. Stillwell, Corinth I: Introduction, Topography, Architecture (1932) 140 vermuteten, daß es nur eine Poseidonstatue gegeben hat, und daß Pausanias beide Male die Statue am Eingang der Badanlage des Eurykles meinte.

[71] Artemis im Habitus der Jagdgöttin wird auf mehreren korinthischen Münzen der Kaiserzeit dargestellt, vgl. Numismatic Commentary 18 Taf. D LXVI-LXIX. Ob das Vorbild dieser Münzserien die Statue vor der Badanlage des Eurykles gewesen ist, muß offen bleiben.

Beide Poseidonstatuen scheinen zumindest topographisch einen starken Bezug zur Badanlage des Eurykles gehabt zu haben. Reste der letzteren wurden 1929 ausgegraben; erneute Untersuchungen fanden 1967/68 und 1973 statt[72]. Nach den Ergebnissen dieser Grabungskampagnen weist die Badanlage drei Phasen auf: Das Gebäude stammt ursprünglich aus der frühen Kaiserzeit und wurde im dritten Viertel des 1. und erneut im 2. Jh. n.Chr. umgebaut. Die Anlage wurde oft den Angaben des Pausanias entsprechend mit dem Spartaner C. Julius Eurykles in Verbindung gebracht, einem engen Freund des Augustus, der im späten 1. Jh. v.Chr. gelebt hat[73]. Die Ausgrabungen haben jedoch gezeigt, daß die erste Phase der Badanlage keineswegs in das späte 1. Jh. v.Chr. zu datieren ist. Aus diesem Grund brachte J.C. Biers mit überzeugenden Argumenten den letzten Umbau der Anlage im 2. Jh. n.Chr. mit C. Julius Eurykles Herculanus in Verbindung[74], einem Enkel des C. Julius Eurykles, der am Ende des 1./Anfang des 2. Jhs. n.Chr. gelebt hat und kurz nach 130 gestorben ist[75]. Dies erklärt, warum Pausanias die Anlage als das Bad des Eurykles bezeichnet, und bringt die literarische Überlieferung in Einklang mit den archäologischen Zeugnissen.

Es erscheint unmöglich, die Aufstellung der Poseidonstatuen vor bzw. in der Nähe der Badanlage mit Sicherheit zeitlich zu fixieren; man kann allerdings vermuten, daß die Statuen in Zusammenhang mit dem letzten Umbau der Anlage am Anfang des 2. Jhs. n.Chr. vielleicht von Eurykles selbst gestiftet wurden. Letzteres trifft m.E. mit Sicherheit für die Poseidonstatue direkt am Eingang des Bads zu. Auffällig bei der ersten Poseidonstatue ist allerdings, daß sie neben Statuen der Leukothea und des Palaimon gestanden hat; eine ähnliche Konstellation trifft man im isthmischen Heiligtum des Poseidon, wo im Temenos des Palaimon dieselben drei Figuren im zweiten Monopteros des Heros Melikertes/Palaimon aufgestellt waren[76]. Pausanias liefert keine Informationen über die Darstellungsschemata oder über das Material der beiden Statuen, so daß hierüber keine Aussagen möglich sind. Vielleicht handelt es sich bei der hadrianischen Marmorstatue des Poseidon in Madrid[77], die vermutlich aus Korinth stammt, um eines der beiden von Pausanias erwähnten Werke.

Auch wenn die zwei Poseidonstatuen keinen offensichtlich sakralen Charakter haben – den ich allerdings in einer zweiten semantischen Ebene nicht ganz absprechen möchte –, unterstreichen sie doch die Relevanz des Poseidonkultes im religiösen Leben der römischen Kolonie.

---

[72] Fowler – Stillwell a.O. 139f.; C.K. Williams II, Hesperia 38, 1969, 62f.; 43, 1974, 25. 32f.

[73] G.W. Bowersock, JRS 51, 1961, 112ff.; A.S. Bradford, A Prosopography of Lacedaemonians from the Death of Alexander the Great, 323 B.C., to the Sack of Sparta by Alaric, A.D. 396 (1977) 178f.

[74] J.C. Biers, Corinth XVII: The Great Bath on the Lechaion Road (1985) 63 mit Anm. 9; K.W. Arafat, Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers (1996) 111.

[75] Bradford a.O. 179f.

[76] Paus. 2, 2, 1. Ob es eine Verbindung oder sogar Abhängigkeit in der Darstellung zwischen den Statuen in Korinth und denen am Isthmos gegeben hat, muß offen bleiben.

[77] A. Klöckner, Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst (1997) 144f. 261f. mit ält. Lit. Ausführlich s. Kap. I 6.8.4.3.

Original from

6.7. Korinth. Tempel des Poseidon auf dem Forum

Epiklese: ?

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: Reste der Fundamentierung und der aufgehenden Architektur

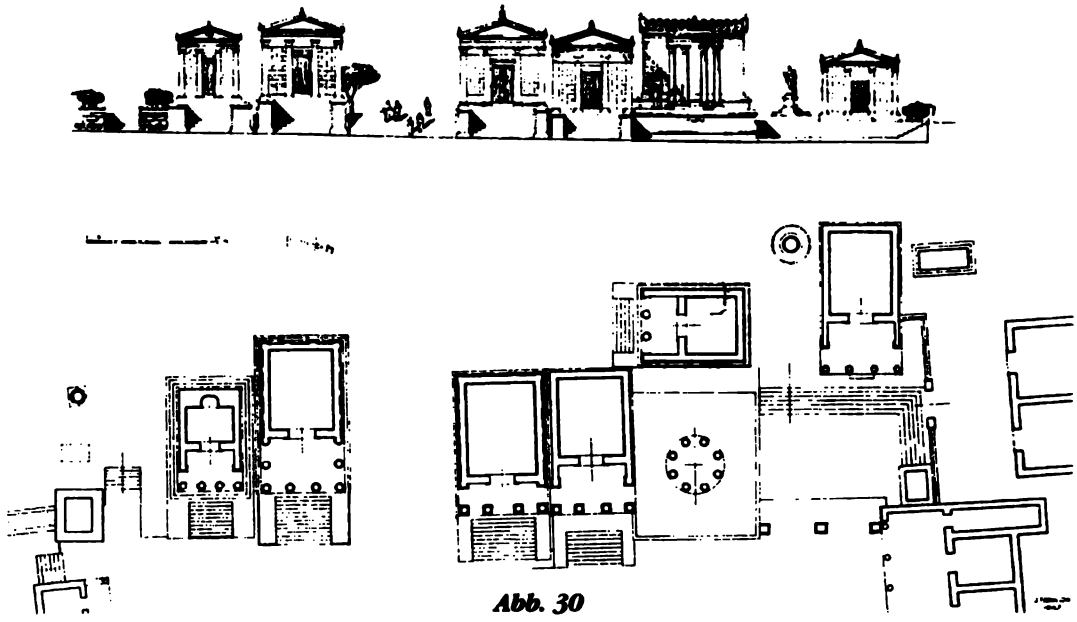


Abb. 30

Auf der Westseite des Forums von Korinth liegen direkt auf den Ruinen des bereits besprochenen Poseidonbrunnens die Reste eines römischen Tempels. Er wurde 1935 fast vollständig ausgegraben[78]. Eine zweite kleinere Untersuchung des Tempels fand 1938 statt[79]. Eine erste Publikation unternahm R.L. Scranton, von dem auch eine umfassende Veröffentlichung vorgelegt wurde[80].

Der Tempel wurde von Scranton wegen seiner Lage direkt auf den Ruinen des Poseidonbrunnens als ein Poseidontempel identifiziert. Offensichtlich wurde der Brunnen kurz vor dem Bau des Tempels aufgegeben[81]. Möglicherweise führten Probleme mit der Wasserversorgung des Brunnens zu seiner Aufgabe, so daß er durch einen Tempelbau ersetzt wurde. Ein zusätzliches Argument war für Scranton das häufige Erscheinen Poseidons auf korinthischen Münzen aus der Zeit des Commodus, in die auch der Tempel zu datieren ist[82]. Obwohl keiner dieser Anhaltspunkte als absolut sicher betrachtet werden kann, halte ich die von Scranton angesprochene

---

[78] R. Stillwell, AJA 40, 1936, 25.

[79] C.H. Morgan II, AJA 43, 1939, 263.

[80] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 315ff.; ders., Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 37f. 48ff. 70.

[81] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 348; ders., Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 70.

[82] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 348 Anm. 20.

Kultortkontinuität für ein wichtiges Argument, das für die Identifizierung des Monuments mit einem Poseidontempel spricht.

Die tiefen Fundamentbettungen des Tempels wurden mit *opus caementicium* gefüllt, das durch mittelalterliche Bauten sehr stark beschädigt ist. Von den Wandfundamenten hat sich ein Teil der Westwand und die südwestliche Ecke des Tempels *in situ* erhalten (*Abb. 30*)[83]. Sowohl die Fundamentblöcke als auch die aufgehende Architektur sind aus Poros. Der Grundriß zeigt einen römischen Podiumtempel mit Freitreppe (ca. 4 × 5,5 m), Vorhalle (ca. 3, 4 × 5,5 m) und Einraumcella (ca. 6 × 5,5 m). Die Freitreppe bestand aller Wahrscheinlichkeit nach aus zehn Stufen[84]. An der Front der Vorhalle befanden sich vier Säulen. Es ist nicht klar, ob die Vorhalle auch an den Seiten mit jeweils einer Säule versehen war. Scranton hat m.E. zu Recht vermutet, daß die Anten der Cellawände in Pilastern endeten[85]; der Abstand zwischen den Ecksäulen der Front und den Anten läßt eine solche Vermutung auf jeden Fall zu.

In bezug auf die aufgehende Architektur hatten sich erhebliche Probleme ergeben, da der direkt danebenliegende sog. Heraklestempel einen fast identischen Aufbau zeigt, so daß sich die Zuweisung der Architekturteile an den einen oder anderen Tempel als äußerst problematisch erwies. Bei einigen Architekturelementen ist immer noch nicht geklärt, welchem Tempel sie angehören. Nach detaillierter Untersuchung der einzelnen Architekturglieder konnte Scranton allerdings einige mit Sicherheit dem Poseidontempel zuweisen: einige Architrav- bzw. Tympanonblöcke, die linke Ecke des Giebels und zwei Pilasterkapitelle[86]. Den wichtigsten Fund bildete ein mit einer Dedikationsinschrift versehener Architravblock, der für die Datierung des Baues eine wichtige Rolle spielt[87]. Trotz mancher Unsicherheiten ist klar, daß der Poseidontempel in der römisch-korinthischen Ordnung gebaut war.

Für die Datierung des Baues, aber auch für die Identifizierung des Stifters bzw. der vom Stifter geehrten Person ist die Architravinschrift von großer Bedeutung. Die Inschrift ist sehr fragmentarisch erhalten, und an der Stelle, die für die Datierung besonders wichtig ist, befindet sich eine Rasur, die jedoch mit Sicherheit ergänzt werden konnte. Der erhaltene Teil dieser Inschrift lautet: *Pronepos Divi Traiani Parthici abnepos.* Der Text in der Rasur wurde folgendermaßen gelesen: *Pontif(ex) Max(imus) trib(unicia) p(otestate) VII Co(n)s(ul) III P(ater) P(atriae).* Aus dem ersten Teil der Inschrift geht eindeutig hervor, daß es sich hierbei um Commodus handelt; auch die Architravinschrift des direkt danebenliegenden sog. Heraklestempels weist Commodus als Stifter auf[88]. Der zweite Teil der Inschrift liefert eine genaue Datierung des Monuments: Die zehnte *tribunicia potestas* des Commodus reichte vom 10. Dezember 184 n.Chr. bis zum 10. Dezember 185 n.Chr.; somit muß der Tempel in diesem Zeitraum geweiht sein. Aus der Architravinschrift des sog. Heraklestempels läßt sich die Information entnehmen, daß eine gewisse Cornelia Baebia den Bau finanziert

---

[83] ebenda 318. Abb. 3.

[84] ebenda 344.

[85] ebenda 343f.; R.L. Scranton, Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 50.

[86] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 339ff. Abb. 22. 26. 27, 8.

[87] ebenda 340. Abb. 23-25.

[88] R.L. Scranton, Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 42. Abb. 26.

Google Original from

hatte und Commodus als Stifter erscheinen ließ[89]. Anhand der Ähnlichkeiten zwischen den beiden Tempeln, die fast wie Zwillingstempel wirken, ihrer topographischen, aber auch zeitlichen Nähe ist es durchaus möglich, daß eine ähnliche Stiftersituation auch für den Poseidontempel zutrifft.

Wegen des Fehlens von kultbezogenem Fundmaterial ist keine sichere Aussage über den Kultaspekt Poseidons in diesem Tempel möglich. Die Vermutung liegt allerdings nahe, daß Poseidon als Meeresgott verehrt wurde, denn Poseidon wurde in der römischen Kaiserzeit wesentlich stärker als in der griechischen Antike auf das Meer beschränkt.

6.8. Korinth. Extraurbanes Heiligtum des Poseidon Isthmios

Epiklese: Hippios, Isthmios, Seisichthon

Lit. Quellen: Ael. Arist. *Isthm.* 31. 40; Dion. Chrys. 37, 42; Hdt. 7, 172. 8, 121, 1. 123. 9, 81; Himer. *or.* 47, 82 - 84; Liv. 33, 32; Luk. *Jup. trag.* 9; Paus. 2, 1, 7-2, 2; Philostr. *vit. soph.* 2, 1, 5; *imag.* 2, 16, 3; Plut. *Pomp.* 24, 5; *Thes.* 25, 4; Polyb. 18, 46, 1- 5; Pseudoluk. *Nero* 3; Strab. 8, 6, 22; Suet. *Nero* 24, 2; Thuk. 5, 18, 10; Xen. *hell.* 4, 5, 1

Archäologische Belege: Ausgegrabene Architekturreste und umfangreiches Fundmaterial

Das Heiligtum des Poseidon Isthmios wurde seit 1952 unter der Leitung von O. Broneer durch die University of Chicago ausgegraben[90]. Grabungen in der Umgebung des Heiligtums wurden darüber hinaus von der University of California at Los Angeles unter der Leitung von P.A. Clement[91] und der Ohio State University unter der Leitung von T.E. Gregory durchgeführt[92]. Wichtige Nachuntersuchungen im Bereich des Heiligtums unternahm zwischen 1985 und 1989 die University of Chicago unter der Leitung von E.R. Gebhard und F.P. Hemans, die frühere Erkentnisse ergänzt und teilweise korrigiert haben[93].

Die exponierte geographische Lage des Heiligtums, das direkt an einer Straße lag, die Attika sowie den Rest Griechenlands mit der Peloponnes verband, hat dazu beigetragen, daß das Heiligtum in seiner gesamten Geschichte oft geplündert oder sogar zerstört wurde. Seine endgültige Zerstörung erfuhr das Heiligtum in der Spätantike, als der umfangreichste Teil seiner Architektur abgetragen und als Spolien in die sog. justinianische Verteidigungsmauer eingebaut wurde[94]. So finden wir in Isthmia eine Befundsituation vor, die an Nemea erinnert und sich völlig von der in Olympia und Delphi unterscheidet, so daß sehr leicht der Eindruck entstehen könnte, daß das

---

[89] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 346ff.

[90] Zur Forschungsgeschichte bis zu den amerikanischen Grabungen s. O. Broneer, Klio 39, 1961, 249f. Die Ergebnisse der Grabungen am Poseidonheiligtum in Isthmia erscheinen in einer Reihe, aus der bereits acht Bände vorliegen: Isthmia I-VIII. Weitere Bände der Isthmiapublikation befinden sich in Bearbeitung.

[91] P.A. Clement, ADelt 23, 1968, Chron., 137ff.; 25, 1970, Chron., 161ff.; 26, 1971, Chron., 100ff.; 27, 1972, Chron., 224ff.; 28, 1973, Chron., 143ff.; 31, 1976, Chron., 65ff.

[92] T.E. Gregory, Hesperia 48, 1979, 264ff.; T.E. Gregory – H. Mills, Hesperia 53, 1984, 407ff.; T.E. Gregory, in: Gregory, Corinthia 149ff.; ders., Hesperia 64, 1995, 279ff.

[93] Gebhard I-III.

[94] Isthmia I 2. 103.

Poseidonheiligtum von Isthmia an Bedeutung weit hinter den panhellenischen Heiligtümern von Olympia und Delphi zurückstand. Die Kombination der literarischen und epigraphischen Quellen mit dem erhaltenen archäologischen Bestand ergibt jedoch ein Bild, das durchaus mit Olympia und Delphi konkurrieren kann, wie es im folgenden zu zeigen gilt.

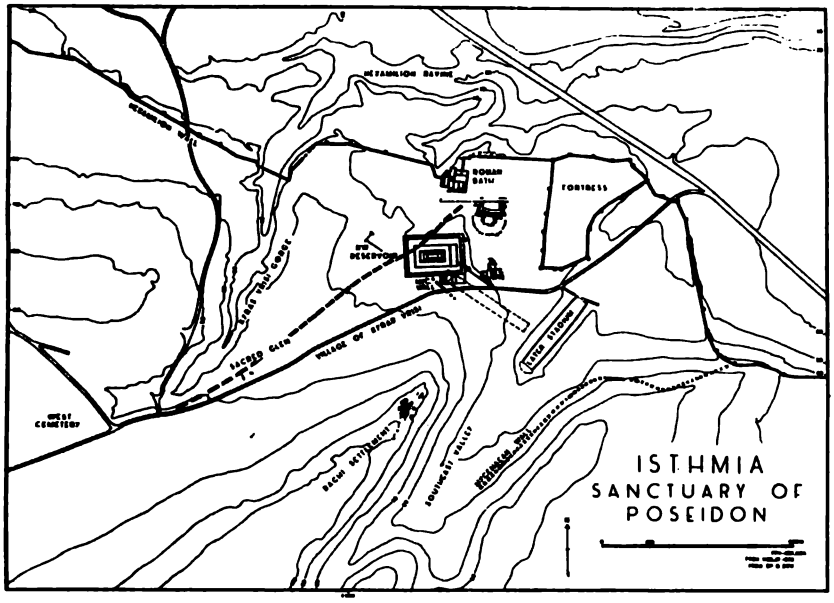


Abb. 31

6.8.1. Der Kultplatz vor dem Bau des ersten monumentalen Tempels

Die prähistorischen Funde aus dem Bereich des Heiligtums sind eher gering und daher wenig aussagekräftig. Die frühesten Zeugnisse sind neolithische Scherben, die unterhalb der Bühne des späteren Theaters zutage gekommen sind (*Abb. 31*), von denen Broneer zu Recht vermutet hat, daß sie nicht *in situ* gefunden wurden, sondern durch das Wasser an diese Stelle gelangten. Früh- und mittelhelladische Scherben sind sehr selten. Die frühesten archäologischen Zeugnisse historischer Zeit aus dem Heiligtum stammen aus mykenischer Zeit und wurden an vielen Stellen von Broneer ausgegraben. Die Vasenfragmente waren allerdings sehr klein und ließen daher keine definitiven Schlußfolgerungen zu[95]. Durch die erneute Untersuchung des Materials durch C. Morgan konnte die mykenische Keramik genau datiert werden und in einen allgemeineren Kontext in bezug auf die restlichen mykenischen Orte Korinthiens gesetzt werden[96].

Die wichtigste architektonische Hinterlassenschaft aus der Zeit vor dem Bau des ersten monumentalen Tempels in Isthmia ist die späthelladisch III B Verteidigungsmauer, die südlich des Heiligtums bis hin zum saronischen Golf verläuft. Die sog. kyklopische Mauer reicht bis zur tiefen Schlucht an dem südöstlichen Abhang des

[95] Isthmia II 6f.

[96] C. Morgan, in: Gebhard I 6ff.; Isthmia VIII 347ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

Rachihügels und wendet sich dann nach Norden in Richtung Heiligtum, wo sie ursprünglich unter der römischen Süd- und Westhalle des Temenos verlief (*Abb. 31*)[97].

Weder die bronzezeitliche Keramik noch die mykenische Mauer sind inhaltlich mit dem späteren Kultort Poseidons zu verbinden; vielmehr kann man mit Morgan in Isthmia eine kleine Siedlung annehmen, die nach der Keramik kurz nach dem Anfang der Phase späthelladisch III C aufgegeben wurde[98].

Zwischen der späthelladisch III C und der frühprotogeometrischen Phase blieb der Platz des späteren panhellenischen Heiligtums unbenutzt. Die Mehrzahl der Keramik zwischen der frühprotogeometrischen und der frühprotokorinthischen Phase stellen Trinkgefäße bzw. Eßgeschirr dar. Darüber hinaus wurden Statuetten und Schmuckstücke gefunden; die frühesten Exemplare stammen aus der spätprotogeometrischen Phase. Ein wichtiges Zeugnis der Kultaktivität des ausgehenden 8. Jhs v.Chr. bilden die Dreifüße. Statuetten, Schmuckstücke, Dreifüße sowie eine große Zahl an Keramikfragmenten stammen aus einer Schicht, die anscheinend nach einer Aufräumaktion entstanden ist und im südöstlichen Bereich des Temenos entdeckt wurde; sie beinhaltete große Mengen von Asche und Tierknochen, die eindeutig mit Opfermählern in Verbindung stehen[99].

Von der zunehmenden Aktivität im Bereich des Heiligtums in dieser frühen Phase zeugen auch Terrassierungsmaßnahmen, die östlich des späteren langen Altars festgestellt wurden (*East Terrace 1*). Anhand von Keramikdepots konnten Gebhard und Hemans diese spätestens in die zweite Hälfte des 8. Jhs. v.Chr. datieren[100]. Ein wichtiger Fund auf der Ostterrasse 1 war eine Rinne, die drei in den natürlichen Fels eingelassene Pfostenlöcher beinhaltete (Schnitt 89-66). Drei verkohlte Holzstücke, vermutlich Reste der Pfosten, lagen ebenfalls in der Rinne. Die Ausgräber brachten zu Recht den Befund mit einer temporären Einrichtung, Hütte oder Zelt, in Verbindung[101].

Die neuen Untersuchungen im Bereich des Heiligtums konnten zweifelsfrei die These von Broneer widerlegen, daß die Kultaktivität erst mit dem späten 8. Jh. beginnt. Die Funde zeigen eindeutig, daß der Kultort Poseidons bereits ab der Mitte des 11. Jhs. v.Chr. als der wichtigste sakrale *meeting place* Korinthiens in Benutzung war[102]. Reste eines Kultbaues aus dieser Zeit konnten nicht festgestellt werden; es ist jedoch nicht auszuschließen, daß es in dieser frühen Phase des Heiligtums ein Kultbildhaus gegeben hat, das aus vergänglichen Materialien errichtet war[103]. Man darf davon ausgehen, daß die Kultrituale im Freien mit dem Altar als Zentrum des Geschehens stattgefunden haben. Der Altarplatz befand sich aller Wahrscheinlichkeit nach an der Stelle des späteren langen Altars, da solche Kulteinrichtungen selten

---

[97] O. Broneer, Hesperia 35, 1966, 346ff.; ders., Hesperia 37, 1968, 25ff.

[98] Isthmia VIII 231ff. 353f.

[99] ebenda 392ff.; C. Morgan, in: Religion and Power 46f.

[100] Gebhard I 9ff.

[101] ebenda 13f. Abb. 4.

[102] C. Morgan, in: CPAE 73ff.; dies., in: Peloponnesian Sanctuaries 45ff.

[103] Eine ähnliche Situation wird für das frühe samische Heraion angenommen: Neben dem Altar I und dem Lygosbaum gab es ein Kultbildhaus, vgl. H. Walter, Das griechische Heiligtum (1965) 30. E. Buschor – H. Schleif, AM 58, 1933, 159, brachten – allerdings nicht ohne Vorbehalt – Mauerreste südlich des römischen Naïskos mit dem Altar I in Verbindung.

verlegt werden[104]. Über das Aussehen dieses anhand der Asche mit Sicherheit anzunehmenden Altars ist nichts bekannt; man könnte sogar m.E. einen Aschenaltar in der Art des großen Zeusaltars von Olympia vermuten[105].

6.8.2. Das Temenos in archaischer Zeit

6.8.2.1. Der Tempel

Schon bald nach dem Beginn der Ausgrabungen am Poseidonheiligtum in Isthmia wurde klar, daß der klassische Tempel einen Vorgängerbau hatte, den Broneer anhand eines Perirrhanterions um 675 v.Chr. datierte (die Datierung des Perirrhanterions wurde später von M.C. Sturgeon revidiert, s.u.); von diesem Bau waren jedoch nur noch wenige Architekturteile *in situ*. Erkennbar waren die Fundamentbettungen für die Cellawände und teilweise für den Stylobat der Ringhalle. Vom nördlichen Ringhallenstylobat wurden drei Blöcke noch *in situ* gefunden. Ausschlaggebend für die Broneer'sche Rekonstruktion des Baues waren fünf O-W verlaufende Reihen von Pfostenlöchern, die von Broneer überzeugend als Spuren des hölzernen Baugerüsts interpretiert wurden[106]. Demnach rekonstruierte er einen Tempelbau mit einer Peristasis von 7 × 19 Säulen, deren Außenmaße 14,018 × 40,024 m betrugen. Die Cella war 7,418 × 32,084 m groß. Die mittlere Pfostenlöcherreihe machte die Existenz einer Mittelstützenreihe innerhalb der Cella wahrscheinlich. Hier rekonstruierte Broneer 12 Säulen, von denen sich drei in einem tiefen Pronaos befanden. Man gelangte durch zwei Türen in die zweischiffige Cella. Nach Meinung des Ausgräbers besaß der Tempel keinen Opisthodom[107].

Der Aufriß des Tempels wurde vom Ausgräber ebenfalls weitgehend rekonstruiert: Demnach standen die Säulen der Peristasis auf einem durchlaufenden Stylobat aus Poros, während die Innensäulen auf einzelnen Plinthen ruhten. Innen- und Außensäulen waren aus Holz, wobei die Säulen im Pronaos kurz vor der Zerstörung des Tempels 480/70 v.Chr. durch Steinsäulen ersetzt wurden[108]. Am Anfang der Grabungen waren zur aufgehenden Architektur gehörende Teile kaum ans Tageslicht getreten, so daß der Ausgräber vermutete, daß nur der Toichobat der Cellawände aus Poros war, wohingegen der Rest eine Holz- und Lehmziegelkonstruktion war[109]. Im weiteren Verlauf der Grabungen wurden allerdings mehrere Blöcke der aufgehenden Architektur gefunden, so daß klar wurde, daß die Cellawände ganz aus Porosquadern errichtet waren. Die Mehrheit dieses Architekturmaterials wurde in den Fundamenten des klassischen Tempels – wo es als Fundamentfüllung diente – im Bereich östlich des Tempels und in der Nordschlucht in der Nähe der nordwestlichen Ecke des Temenos entdeckt[110]. Die Blöcke sind aus sehr feinkörnigem Poros und lassen sich von den Blöcken des klassischen Tempels leicht dadurch unterscheiden, daß sie an der

---

[104] Gebhard I 15f.

[105] H. Schleif, JdI 49, 1934, 139ff.; C.G. Yavis, Greek Altars (1949) 210ff.; A. Mallwitz, Olympia und seine Bauten (1972) 84.

[106] Isthmia I 7f.

[107] ebenda 9ff. Taf. 3.

[108] ebenda 38ff. Abb. 56.

[109] O. Broneer, in: ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift A.K. Orlandos 3 (1966) 64.

[110] Isthmia I 12ff.

Digitized by Google Original from

Unterseite und an einem Ende zwei parallel verlaufende Furchen zur Aufnahme des Hebeseils aufweisen. Die Außenmauern der Cella waren mit Wandmalereien versehen. Auf den kleinen Fragmenten dieser Fresken lassen sich sowohl lineare Muster als auch figürliche Darstellungen erkennen, darunter das Bild eines Pferdes[111].

Das Gebälk war aus Holz, das ca. 40 cm ausladende Geison aus Poros. Die grobe Bearbeitung der Frontflächen der Geisonblöcke deutet daraufhin, daß sie mit Holz verkleidet waren. Bei den Ausgrabungen wurden insgesamt 16 Tonnen Dachziegel entdeckt, die dem archaischen Kultbau angehörten. Das Dach war nach dem protokorinthischen System konstruiert und war auf beiden Seiten abgewalmt[112]. Nachuntersuchungen durch Hemans haben die anfängliche Zurückhaltung, bezüglich der Frage, ob ein Walmdach nur auf der einen oder auf beiden Seiten bestand, beseitigt[113].

Der von Broneer vorgeschlagene Grundriß des archaischen Kultbaus, darunter vor allem die Existenz der Peristasis, wurde in der Forschung mehrmals angezweifelt. A. Kalpaxis schlug 1976 eine neue Grundrißrekonstruktion vor. Demnach hatte die Peristasis statt 7 x 19 nur 5 x 14 Säulen mit einem Säulenjoch an den Schmalseiten von 3,20 - 3,30 m und an den Längsseiten von 3,02 - 3,26 m. Kalpaxis zufolge bestand die Innensäulenreihe nicht aus 12, sondern aus 7 Säulen[114]. Die Nachuntersuchungen von Gebhard und Hemans haben zwar die Rekonstruktion von Kalpaxis in bezug auf die Anzahl der Säulen der Peristasis widerlegt, seine These jedoch bezüglich der Anzahl der Innensäulen bestätigt, wie unten gezeigt wird. A. Mallwitz akzeptierte, wenn auch mit Zurückhaltung, die Existenz einer Ringhalle und eines an beiden Seiten abgewalmten Daches für die Peristasis, schlug jedoch für die gesamte Dachkonstruktion des Tempels eine Rekonstruktion vor, »in der die Ringhalle mit ihrem Walmdach das Tempelhaus umschließt, dieses aber darüber hinausragt und Giebel auf beiden Schmalseiten besitzt«[115]. Eine zugegebenermaßen ingeniöse Rekonstruktion, für die Mallwitz als Parallele das olympische Leonidaion aus dem 4. Jh. v.Chr. anführt. Ein solcher Vorschlag hat in der Tempelarchitektur jedoch keine einzige Parallele und ist daher m.E. auszuschließen. R.F. Rhodes wollte die Existenz einer Peristasis ganz anzweifeln: Nach seiner These war der archaische Kultbau von Isthmia weder dorisch noch ein Peripteraltempel, sondern ein viereckiger Oikos mit Walmdach. Rhodes erwähnte allerdings die *in situ* gefundenen Blöcke des archaischen nördlichen Ringhallenstylobats nicht, die den Tempel eindeutig als einen Ringhallenbau identifizierten[116]. Schließlich zweifelte R. Felsch die von Broneer vorgeschlagene Datierung des Baues an. Er machte m.E. zu Recht darauf aufmerksam, daß die stilistische Einordnung des Perirrhanterions, das eindeutig im Pronaos des Tempels gestanden hat, wenig aussagekräftig für die genaue Datierung des Tempels sein kann[117]. Die neuen Untersuchungen von Gebhard und Hemans am Tempel haben die Broneer'sche Da-

---

[111] ebenda 33f. Taf. A-C; I. Scheibler, Griechische Malerei der Antike (1994) 88. 141.

[112] Isthmia I 40f. Abb. 64; J. Heiden, Korinthische Dachziegel (1987) 20f.; N.A. Winter, Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period (1993) 17.

[113] F.P. Hemans, Hesperia 58, 1989, 251ff.

[114] A. Kalpaxis, Früharchaische Baukunst in Griechenland und Kleinasien (1976) 38ff. Abb. 19. 20.

[115] A. Mallwitz, AA 1981, 635ff.

[116] R.F. Rhodes, AJA 91, 1987, 477ff.

[117] R.C.S. Felsch, Hesperia 59, 1990, 313 mit Anm. 40.

tierung tatsächlich relativiert. Für die Errichtungszeit des archaischen Tempels geben die Keramikzeugnisse einen *terminus post quem* um 650 v.Chr.[118].

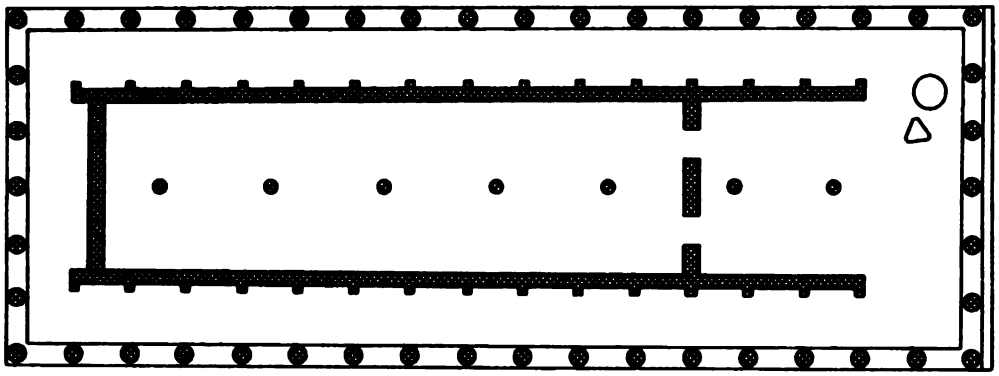


Abb. 32

Die neuen Untersuchungen haben darüber hinaus den von Broneer rekonstruierten Grundriß des archaischen Tempelbaues teils bestätigt, teils verbessert (*Abb. 32*)[119]. Bei den Nachgrabungen wurden die Fundamentbettungen für den Stylobat des Westpteron innerhalb des Opisthodoms des klassischen Tempels, ein Teil der Fundamentbettung des Nordpteron direkt im Anschluß an die *in situ* erhaltenen Stylobatblöcke und fast die gesamte Fundamentbettung für die Südwand der Cella entdeckt. Somit kann die Existenz einer Peristasis um das archaische Tempelhaus als gesichert gelten. Die wichtigsten Ergebnisse der Nachgrabungen betreffen das Aussehen der Cella; entlang der Außenwände befanden sich Pfeiler, die die Wandmalereien rahmten. Das Pfeilerjoch beträgt ca. 2,26 m und dies half bei der Berechnung des Säulenjochs der Säulen der Ringhalle. Das Pfeilerjoch steht auch in Verbindung zum Joch der Pfostenlöcher in der Mitte der Cella, das ca. 4,52 m beträgt, das Doppelte des Außenpfeilerjochs. Gebhard und Hemans rekonstruierten daher – wie schon Kalpaxis – im Gegensatz zu Broneer anhand dieser Pfostenlöcher fünf Säulen in der Cella und zwei Säulen in antis im Pronaos[120]. Sie interpretierten darüber hinaus diese Pfostenlöcher nicht als solche, sondern als eine Art Einlassungen bzw. Stützen für die Holzsäulen. Die Nachgrabungen von Gebhard und Hemans ergaben ein neues Bild vom archaischen Tempel in Isthmia: Der Bau hatte 7 × 18 Säulen mit einem Ringhallenstylobat von 14,10 bzw. 14,40 × 39,25 m. Die Cella wurde durch eine Säulenreihe aus fünf Säulen in zwei Schiffe unterteilt und erhielt einen besonders tiefen Pronaos mit zwei hintereinander gereihten Säulen und einen extrem kurzen Opisthodom. Die Gesamtmaße der Cella betrugen 7,90 × 32,28 m.

Die wichtigsten Funde, die eindeutig mit dem archaischen Tempel in Verbindung zu bringen sind, bestehen aus einem Perirhanterion aus grauem Marmor, aus der Zeit

---

[118] Gebhard I 34f. Die Ausgräber notieren, daß die späteste Keramik aus der Konstruktionsschicht des archaischen Tempels Mittelprotokorinthisch sei.

[119] ebenda 25ff.

[120] ebenda 30f. Kalpaxis a.O. 38ff., der als erster eine solche Rekonstruktion der Innensäulenreihe vorschlug, wird jedoch von Gebhard und Hemans nicht erwähnt.

Google Original from

um 630/20 v.Chr., dessen Basis im Pronaos *in situ* gefunden wurde[121], einer Elfenbeinstatuette, welche eine weibliche Figur mit Polos, wohl eine Göttin, darstellt und aus der Zeit um 590/80 v.Chr. stammt[122], und zwei zusammengehörenden Fragmenten eines Kouros aus Kalkstein um 540 v.Chr.[123]. Es wurden auch einige Votivpinakes in der Art der Penteskouphia-Pinakes gefunden[124]. Ein wichtiger Fund waren 200 Helme aus dem 8., 7. und hauptsächlich aus dem 6. Jh. v.Chr. und weitere Waffenweihungen. Wie A. Jackson zeigen konnte, wurden sie teilweise außerhalb des Tempels an Pfeilern mit Nägeln befestigt, teilweise befanden sie sich aber auch im Pronaos oder sogar in der Cella wiederum mit Nägeln an den Wänden befestigt[125]. Waffenweihungen waren in dieser Zeit auch in Olympia besonders häufig, in Isthmia jedoch fanden solche Weihungen mit der Zerstörung des Tempels um 470/50 v.Chr. ein Ende. Aus literarischen Quellen wissen wir, daß an den Außenwänden des archaischen Tempels furchterregende Masken, eine Art Gorgoneia, angebracht waren[126].

Der archaische Tempelbau wurde um 470 v.Chr. durch eine große Feuerkatastrophe völlig zerstört. Dies geht aus der Keramik in der umfangreichen Zerstörungsschicht eindeutig hervor[127]. Nach der Zerstörung wurde das Baumaterial des Tempels entweder umdeponiert oder als Füllmaterial für die Fundamente des klassischen Tempels verwendet. Gebhard untersuchte vier Votivgruppen aus dem archaischen Tempel, die aus der Schicht unterhalb des klassischen Tempelfußbodens stammten, und machte deutlich, daß die Kleinvotive bis zur Zerstörung des archaischen Tempels im Kultbau selbst aufbewahrt und dann dort nach der Katastrophe begraben wurden[128].

6.8.2.2. Der Altar

Der lange Altar, der in seinem nördlichen Teil 9,15 m und in seinem südlichen 8,90 m östlich des klassischen Tempels liegt, wurde von Broneer mit dem klassischen Kultbau in Verbindung gebracht. Den nördlichen 8,35 m langen Teil des Altars, der

---

[121] Isthmia IV 14ff. Taf. A. B. 1-26; H. Pimpl, Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem Untersatz in Griechenland (1997) 162f.

[122] Isthmia IV 61ff. Taf. 27.

[123] B.S. Ridgway, Hesperia 44, 1975, 426ff.; Isthmia IV 68f. Taf. 28. 29.

[124] C. Morgan, in: Placing the Gods 113 mit Anm. 18. Die Pinakes von Isthmia werden von W. Thomas bearbeitet. Sie wird darüber hinaus die Pinakes aus Penteskouphia in Paris, Korinth und Berlin publizieren.

[125] A. Jackson, in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, Athen 5.-9. September 1988 (1992) 141ff. Taf. 67. 68; ders., in: Isthmia VIII 161ff. Allgemein zu den Weihungen aus Kriegsbeute in griechischen Heiligtümern s. zuletzt A. Jacquemin, in: Guerres et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique, Pallas 51 (1999) 141ff.; dies., Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.) (2000) 154ff.

[126] Dies geht aus einem Fragment eines Satyrspiels des Aischylos mit dem Titel »Theoroi« oder »Isthmiastai« hervor, vgl. Ch.A. Faraone, Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual (1992) 37f.

[127] O. Broneer, in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 44; ders., Antiquity 32, 1958, 85; ders., Klio 39, 1961, 258; E.R. Gebhard, in: Greek Sanctuaries 160 mit Anm. 27.

[128] E.R. Gebhard, in: CPAE 91ff.

aus Spolien des archaischen Tempels gebaut ist, datierte der Ausgräber in die Zeit direkt nach der Zerstörung des archaischen Baues, den südlichen 31,65 m langen Teil dagegen in die Zeit nach der Brandkatastrophe von 390 v.Chr., gleichzeitig mit den Renovierungsarbeiten am klassischen Tempel[129].

Beide Teile des Altars lassen sich eindeutig in der Bearbeitung der Blöcke, aber auch in der Breite des Fundaments (N: 1,88 m, S: 1,76 m) voneinander unterscheiden (*Pb. X*), so daß die Vermutung des Ausgräbers, daß sie nicht zeitgleich entstanden sind, als gesichert gelten kann. J.J. Coulton bemerkte allerdings, daß das Zentrum des südlichen Altarteils ungefähr mit der O-W-Achse des archaischen Tempels korelliert, und schlug vor, den südlichen Teil in das 7. Jh. zu datieren und in dem nördlichen eine Hinzufügung aus der Entstehungszeit des klassischen Tempels zu sehen[130]. Gebhard und Hemans gingen dem Vorschlag Coultons durch zwei Schnitte an der westlichen Seite des Altars nach. Die Keramik aus dem südlichen Schnitt (89-22) ließ sich um die Mitte des 7. Jhs. datieren; somit wurde deutlich, daß der südliche Teil des langen Altars tatsächlich dem archaischen Tempel angehört[131]. Darüber hinaus war auch die Frage nach dem archaischen Altar geklärt, die Broneer in der Erstpublikation des archaischen Tempels offen lassen mußte[132]. Die Funde aus der unmittelbaren Nähe des Altars haben deutlich gemacht, daß sich die Opfer trotz der Länge der Konstruktion auf den südlichen Abschnitt des 31,65 m langen Altars konzentrierten[133].

Das fehlende Material aus dem Aufbau des Altars erlaubt keine sicheren Aussagen über seinen Aufriß. Den Vorschlag von D.W. Rupp, der Altar könnte einen Aufbau aus Lehmziegeln haben[134], darf man ablehnen; wie er selbst notiert, wäre dies als Erscheinung dem Tempel völlig entgegengesetzt. Die geringe Breite des Altars (1,88 bzw. 1,76 m) erlaubt auch keine Rekonstruktion zu einem monumentalen Treppenaltar, wie dem Apollonaltar in Kyrene aus dem Ende des 7. Jhs., der in der Breite 4,95 m beträgt[135]. Am wahrscheinlichsten erscheint mir eine Rekonstruktion des langen Poseidonaltars als Altar des Yavis'schen Typus »low monumental Altar«[136].

Der Altar, der dem von Isthmia am nähesten kommt, ist der monumentale Altar im Zeusheiligtum von Nemea (41,60 × 2,42 m). Die Entstehung dieses Altars weist bezeichnenderweise eine ähnliche Situation auf: Der nördliche Teil wurde um die Mitte des 6. Jhs. oder kurz danach errichtet und wird mit dem frühen Zeustempel asoziiert, während der südliche Teil den Renovierungsarbeiten aus dem 4. Jh. angehört. Die geringe Breite des Altars läßt auf einen ähnlichen Aufriß schließen[137]. Die geographische Nähe und der panhellenische Charakter beider Heiligtümer läßt m.E. einen di-

---

[129] Isthmia I 98ff.

[130] J.J. Coulton, JHS 95, 1975, 271f.

[131] Gebhard I 41f.

[132] Isthmia I 55.

[133] E.R. Gebhard, AJA 95, 1991, 332.

[134] Greek Altars 22.

[135] M.Ç. Sahin, Die Entwicklung der griechischen Monumentalaltäre (1974) 41ff.

[136] C.G. Yavis, Greek Altars (1949) 107ff. Seine Vermutung, solche Altäre hätten eine chthonische Konnotation, läßt sich allerdings keineswegs beweisen.

[137] Greek Altars 85ff. 307; D.E. Birge – L.H. Kraynak – S.G. Miller, Nemea I: The Sacred Square, the Xenon and the Bath (1992) 5ff.

Google Original from

rekten Einfluß vermuten. Die einfache, jedoch monumentale Form des Poseidonaltars aus der Mitte des 7. Jhs. in Isthmia wurde m.E. im Zeusheiligtum von Nemea übernommen. Wie der Poseidonaltar im 5. Jh. wurde der Zeusaltar in Nemea im 4. Jh. erweitert. Die Übernahme bzw. Nachahmung besonderer Elemente unterschiedlicher Art eines panhellenischen Heiligtums in einer anderen ebenfalls panhellenischen Kultstätte scheint keine Ausnahme gewesen zu sein; die Einflüsse unter den panhellenischen Heiligtümern waren oft besonders auffällig: Der klassische Tempel in Isthmia beispielsweise kopiert – manchmal sogar bis ins letzte Detail – den Zeustempel von Olympia[138].

6.8.2.3. Terrassen

Mit dem archaischen Temenos sind umfangreiche Terrassierungsmaßnahmen in seinem nördlichen und vor allem in seinem östlichen Bereich verbunden, die zeitlich von der Mitte des 7. Jhs. bis kurz nach 500 v.Chr. reichen. Nach dem Keramikbefund wurde um die Mitte des 7. Jhs. die erste Terrasse im Norden des archaischen Tempels angelegt (*North Terrace 1*)[139]. Die Oberfläche dieser Terrasse ist sehr hart; nach Meinung der Ausgräber muß dies darauf hindeuten, daß sie intensiv benutzt wurde. Um die Mitte des 6. Jhs. wurde direkt auf der Nordterrasse 1 eine neue Terrasse (*North Terrace 2*) gelegt, die das Gehniveau in diesem Bereich um 0,10 bis 0,25 m erhöht hat. Sie wurde bis zur Zerstörung des archaischen Tempels um 470 v.Chr. benutzt.

Umfangreicher waren die Terrassierungsmaßnahmen im östlichen Bereich des archaischen Temenos. Im zweiten Viertel des 6. Jhs. entstand am südöstlichen Ende des Altars eine sehr sorgfältig konstruierte Terrasse (*East Terrace 2*), deren Oberfläche sogar mit einer Tonschicht bedeckt war[140]. Sie unterschied sich von den restlichen Terrassen vor allem dadurch, daß sie erstens sehr eben war und zweitens gebaute Seitenflächen an ihren östlichen und südöstlichen Abschlüssen hatte. Die Ausgräber nahmen an, daß die Ostterrasse 2 als eine Art Durchgang vom Altar zum Stadion führte. Im dritten Viertel des 6. Jhs. wurde die Ostterrasse 2 durch eine weitere Terrasse (*East Terrace 3*) erweitert, die bis zum nördlichen Abschluß des Altars und 30 m östlich davon reichte[141]. Mit dieser Terrasse wurde der Platz um den Altar enorm erweitert, der somit einer viel größeren Kultgemeinschaft Platz bot. Mit der Ostterrasse 3 sind fünf Gruben verbunden, von denen eine eindeutig anhand von Votiven als Opfergrube zu identifizieren ist (*Pit A*). Die Opfergrube liegt 9,25 m östlich des Altars und 4,50 m nördlich seines südlichen Abschlusses[142]. Die Gruben C, D und E dienten als Abfallgruben für die Reste aus den Opferritualen am Altar, während die Funktion der Grube B nicht geklärt ist[143]. Die letzte Terrasse (*East Terrace 4*), die mit dem archaischen Temenos in Verbindung zu bringen ist, wurde kurz nach 500 errichtet

---

[138] Isthmia II, 72f. 101f.; O. Broneer, in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 40f.

[139] Gebhard I 42ff.

[140] ebenda 52ff.

[141] ebenda 61ff.

[142] ebenda 63f.

[143] ebenda 65.

und lag direkt auf der Ostterrasse 3[144]. Die Oberfläche dieser Ostterrasse 4 bestand zum größten Teil aus Kieselsteinen, in der Nähe des Altars jedoch aus einer Tonschicht. Asche von den Opfern am Altar und große Mengen an nicht verbrannten Tierknochen brachten die Ausgräber mit Opfermählern in Verbindung, die nach den Ritualen am Altar auf der Ostterrasse 4 stattgefunden haben. Broneer sah in dieser Kieselschicht den archaischen Opferplatz und vermutete darüber hinaus, daß die zu opfernden Tiere mit den Kieselsteinen rituell getötet wurden. Die Steine hätten dann als geheiligt gegolten und seien direkt am Opferplatz liegengelassen worden[145]. Die Nachgrabungen von Gebhard und Hemans in diesem Bereich des archaischen Temenos und die Umdatierung des langen Altars haben diese These zweifelsfrei widerlegt.

6.8.2.4. Die Temenosmauer und die Eingangssituation

Teile der archaischen Temenosmauer im Norden und Süden sind schon bei den Grabungen von Broneer ans Tageslicht gekommen. Vom nördlichen Teil der Temenosmauer waren zwei *in situ* liegende Blöcke und eine 15,50 m lange Fundamentbettung entdeckt worden[146]. Bei den Nachuntersuchungen wurden ein weiterer Block und weitere vier Meter der Fundamentbettung ausgegraben[147]. In dieser Gegend befand sich auch das nördliche Propylon des Heiligtums, das auf die Straße Rücksicht nahm, die über den Isthmos die Peloponnes mit dem restlichen Griechenland verband und direkt am nördlichen Rand des Heiligtums verlief. Bei dem Propylon handelt es sich um einen einfachen Bau mit jeweils zwei Säulen in antis an seinen Enden, der direkt an die Temenosmauer anschließt. Broneer datierte das Gebäude erst in die klassische Zeit, die Nachgrabungen zeigten jedoch, daß es in archaischer Zeit errichtet worden ist[148].

Der südliche Teil der Temenosmauer ist viel besser erhalten und verläuft ca. 30 m parallel zum Südpteron nur 3,50 m davon entfernt. An ihrem östlichen Abschluß biegt die Mauer südlich ab[149]. Mit der Entstehung der Ostterrasse 3 im dritten Viertel des 6. Jhs. wurde die Temenosmauer, die bis zu dieser Zeit direkt östlich des monumentalen Altars verlief, abgetragen und vermutlich weiter östlich verlegt. In diesem Gebiet wurde schon von Broneer eine tiefe Fundamentbettung entdeckt, die direkt westlich des späteren hellenistischen Propylon liegt[150]. Gebhard und Hemans interpretierten diesen Befund als Fundamentbettung des östlichen Propylon, das vermutlich den Haupteingang zum Heiligtum darstellte. Sie rekonstruierten es wie beim Nordpropylon mit jeweils zwei Säulen in antis an den Enden. Das Propylon liegt zwar an der Mittelachse des Tempels, ist jedoch um 45° in Richtung Stadion gedreht. Anhand der Funde wird angenommen, daß dieses Propylon bis zur Brandkatastrophe um 390

---

144 ebenda 71f.

145 O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 3f.; 28, 1959, 303; Isthmia I, 55ff.

146 O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 7; Isthmia II 9ff.

147 Gebhard I 47.

148 Isthmia II 10f. ; Gebhard I 47.

149 O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 8; Isthmia II 14; Gebhard I 49ff.

150 Isthmia II Plan II.

Original from

v.Chr., die den klassischen Tempel zerstört hat, in Benutzung war und dann durch ein neues Propylon weiter östlich ersetzt wurde[151].

6.8.3. Das Temenos von der klassischen Zeit bis 146 v.Chr.

6.8.3.1. Der Tempel

Kurz nach der Feuerkatastrophe von 470 v.Chr. wurde an derselben Stelle ein neuer Tempelbau errichtet, der seinen Vorgänger an Monumentalität deutlich übertraf. Wie der archaische Bau ist auch der klassische Tempel schlecht erhalten: Lediglich die Fundamentbettungen und einige Fundamentblöcke liegen noch *in situ*. Viele Teile der aufgehenden Architektur wurden jedoch entweder umliegend oder – und zwar zum größten Teil – in die spätantike Verteidigungsmauer eingebaut gefunden[152].

Die deutlich erkennbaren Fundamentbettungen und die erhaltenen Architekturglieder haben Broneer zu einer sicheren Rekonstruktion sowohl des Grundrisses als auch des Aufrisses verholfen. Nach Meinung des Ausgräbers war der Poseidontempel ein Peripteros mit 6 × 13 Säulen an der Peristasis; Pronaos und Opisthodom hatten jeweils zwei Säulen in antis. Die Cella war ursprünglich durch eine einzige Innensäulenreihe in zwei Schiffe untergliedert. Dieses Element wurde allem Anschein nach vom archaischen Vorgängerbau direkt übernommen und ist für Tempel der klassischen Zeit einzigartig. Später bekam die Cella die typischen zwei Innensäulenreihen. Problematisch ist allerdings der genaue Zeitpunkt dieses Wechsels: Broneer datierte den Umbau kurz vor das Ende des 5. Jhs. vor allem anhand der fehlenden Spuren des Zahnmeißels auf den *in situ* liegenden Fundamentblöcken des Stylobats der nördlichen Innensäulenreihe. Solche Spuren finden sich oft auf Blöcken, die Broneer dem Neubau des Tempels nach der Brandkatastrophe um 390 v.Chr. zugewiesen hat[153]. Gebhard brachte überzeugend den Wechsel von der zwei- zur dreischiffigen Cella mit dem Neubau nach 390 v.Chr. in Verbindung[154]. Für letztere These sprechen zwei wesentliche Argumente: a) ein völliger Neubau der Cella läßt sich so kurz nach der Errichtung des Tempels nur schwer vorstellen; b) der Zahnmeißel ist keineswegs ein zeitgebundenes Werkzeug; schon seit dem Ende des 6. Jhs. lassen sich Zahnmeißelspuren erkennen[155]. Worauf einzig m.E. die fehlenden Spuren einer Überarbeitung hindeuten, ist, daß die Oberfläche der Fundamentblöcke des nördlichen Innensäulenstylobats vom Feuer der Katastrophe von 390 v.Chr. nicht beschädigt wurde. Die oft vorkommenden Zahnmeißelspuren auf den Blöcken sind m.E. Zeugnis dafür, daß sie im Tempel des 5. Jhs. in einer exponierten Stelle lagen, vom Feuer beschädigt wurden und ihre Oberfläche für den Wiederaufbau des Tempels neu bearbeitet werden

---

[151] Gebhard I 73f. Abb. 18.

[152] Isthmia I 57ff.

[153] ebenda 64. 68.

[154] E.R. Gebhard, in: Greek Sanctuaries 163; Gebhard II 10ff. Die Brandkatastrophe, die den ersten klassischen Tempel zerstört hat, wird anhand einer Xenophonstelle (*hell.* 4, 5, 4) um 390 v.Chr. datiert.

[155] A.K. Orlandos, Τὰ ὑλικὰ δομῆς τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων 2 (1958) 122ff.; R. Martin, Manuel d'architecture grecque I (1965) 182.

mußte[156]. Es ist anzunehmen, daß die Fundamente des klassischen Tempels von der Brandkatastrophe nicht beeinträchtigt wurden.

Der Aufriß des klassischen Tempels kann ebenfalls als gesichert gelten: Die dorischen Säulen der Peristasis waren aus Poros und sehr wahrscheinlich mit 20 Kanneluren versehen[157]. Sie wurden mit einer sehr feinen Stuckschicht bedeckt, die den Eindruck von Marmor erwecken sollte. Der Architrav mit Taenia und Regulae war ebenfalls aus Poros. Er trug wie die Säulen eine Stuckschicht, während Taenia und Regulae hellrot bemalt waren[158]. Die Guttae trugen ebenfalls eine Stuckschicht. Aus dem Metopen-Triglyphen-Fries sind überwiegend Triglyphenfragmente aus Poros erhalten, die stellenweise Farbspuren aufweisen. Das Geison war aus Poros und trug eine weiße Stuckschicht. Die Mutuli waren blau bemalt. Das Schräggeison war ebenfalls aus Poros. Das gesamte Dach des klassischen Tempels (Sima, Ziegel, Antefixe, Wasserspeier in Form eines Löwenkopfes) bestand aus Marmor[159]. Die Existenz von Giebelskulpturen, wie Broneer angenommen hatte, ist eher auszuschließen, da bis jetzt kein einziges Skulpturfragment als eine Giebelfigur identifiziert werden konnte[160]. Die Frage, ob die Metopen mit Reliefdarstellungen versehen waren, muß offen bleiben[161].

Nach dem Feuer von 390 v.Chr. mußte der Tempel fast völlig neu aufgebaut werden. Im Grundriß hat sich lediglich die Unterteilung der Cella verändert. Vom ursprünglichen Aufbau des Tempels wurden viele Architekturteile wiederverwendet. Das Dach mußte allerdings erneuert werden. Aus Marmor wurden nun nur die Sima, die Antefixe und die Wasserspeier hergestellt. Von den Dachziegeln bestanden nur die Traufziegel aus Marmor, die in direktem Kontakt zur Sima standen, während der Rest aus Ton war[162]. Der wiederaufgebaute Tempel erfuhr bis zu seiner endgültigen Zerstörung in der Spätantike nur Reparaturen und keine größeren Umbaumaßnahmen mehr.

6.8.3.2. Der Altar

Gleichzeitig mit der Errichtung des ersten klassischen Tempels um 460 v.Chr. wurde der archaische lange Altar um 8,35 m nach Norden erweitert. Somit fiel die Mittelachse des klassischen Tempels ungefähr auf die Mitte des monumentalen Altars. Der hinzugefügte Teil des Altars wurde aus Spolien des archaischen Tempels erbaut,

---

[156] Vgl. das Kapitell aus dem ersten Tempel, das umgearbeitet und beim zweiten Tempel als Ecktriglyphe verwendet wurde, Isthmia II 78f. 120 C 92. 133 F 1. 127 Abb. 111.

[157] Isthmia II 123. Abb. 101-104.

[158] ebenda 96ff.

[159] ebenda 90ff.

[160] O. Broneer, in: ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift A.K. Orlandos 3 (1966) 72. Dagegen Isthmia IV 145.

[161] W.B. Dinsmoor, Hesperia 29, 1960, 304ff. schrieb eine Metope im Konservatorenpalast dem Poseidontempel zu. Broneer (Isthmia I 182ff.) zeigte jedoch, daß die Metope anhand eines Vergleichstückes im Museum von Kavala einem großen Tempel in der Nähe von Amphipolis zuzuschreiben ist. Aus dem isthmischen Poseidontempel direkt stammen keine reliefierten Metopen, daher ist es eher auszuschließen, daß die Metopen des Tempels mit Reliefdarstellungen versehen waren.

[162] Isthmia II 93ff.; E.R. Gebhard, in: Greek Sanctuaries 163.

Original from

wie schon Broneer erkannte[163]. Die Nachuntersuchungen von Gebhard und Hemans haben die Datierung des ersten Ausgräbers bestätigt[164].

6.8.3.3. Die Temenosmauer und die Eingangssituation

Nach den Grabungen von Broneer und den Nachuntersuchungen von Gebhard und Hemans wurde in dieser Zeit keine neue Temenosmauer errichtet, sondern die archaische mit kleinen Modifizierungen beibehalten. Einer Verschiebung der Straße, die direkt am Heiligtum vorbei nach Korinth führte, leicht nach Süden fiel offensichtlich ein Teil der nördlichen Temenosmauer sowie das Propylon zum Opfer. An seiner Stelle wurde in spätklassischer Zeit ein freistehendes, T-förmiges Propylon (M^5) errichtet, das von zwei Monumenten flankiert wurde, von denen sich nur die Fundamente erhalten haben (M^4 und M^6)[165]. Vom Propylon sind ebenfalls nur die Fundamente – eine Art Plattform – erhalten. Eine ähnliche Konstruktion (*Nu Structure*) wurde südlich des Zeustempels in Nemea ausgegraben, wo sie allerdings als Basis einer Statuengruppe interpretiert wird[166].

An der südlichen Temenosmauer wurde der Mauerabschnitt, der in archaischer Zeit nach Süden bog, noch weiter nach Süden entlang des nordwestlichen Abschlusses des Stadion IV geführt.

Am östlichen Teil der Temenosmauer war die wichtigste Erneuerung der Bau eines neuen wiederum T-förmigen Propylon, das zwar im Gegensatz zu seinem archaischen Vorgänger Bezug auf den Tempelbau nahm, jedoch nicht auf der Verlängerung der Mittelachse des klassischen, sondern auf der des archaischen Tempels lag. Dieser Bau wurde wie das Nordpropylon im späten 4. Jh. errichtet; anscheinend wurde bis dahin das archaische Ostpropylon weiterbenutzt[167]. Die Fundamente des hellenistischen Ostpropylon haben sich zwar sehr gut erhalten, erlauben jedoch nur eine relative Rekonstruktion: Der Hauptteil war mit Sicherheit ein einfaches Propylon mit jeweils zwei Säulen in antis an den Enden. Unsicher bleibt jedoch die Rekonstruktion der westlichen Seitenflügel. Der Vorschlag von Broneer ist m.E. völlig überzeugend: Er rekonstruierte hier zwei Statuennischen, die einerseits ornamental die Innenfassade des Propylon flankierten und andererseits direkten Bezug auf den Tempelbau nahmen[168].

Nach der Zerstörung von Korinth um 146 v.Chr. übernahm Sikyon die Kontrolle der isthmischen Spiele, die nun in Sikyon selbst abgehalten wurden. Die geringen Mengen an Keramik aus der Zeit nach der Zerstörung Korinths bis zum dritten Viertel

---

[163] Isthmia II 98.

[164] Gebhard a.O. 163 mit Anm. 43.

[165] Isthmia II 12. Broneer, der das archaische Nordpropylon in die klassische Zeit datierte, dachte bei M^5 eher an einen inneren Freieingang, der gleichzeitig mit dem Nordpropylon benutzt wurde. Gebhard a.O. 165 identifizierte M^5 mit dem Haupteingang im Norden des Heiligtums in klassischer Zeit. s. auch Gebahrd II 51f. Abb. 22.

[166] D.E. Birge – L.H. Kraynak – S.G. Miller, Nemea I: The Sacred Square, the Xenon and the Bath (1992) 48ff.

[167] Die Funde aus dem Bereich des Propylon liefern ein Datum um 390 v.Chr. als *terminus post quem* für seine Errichtung, vgl. Isthmia II 15ff. Taf. 52c. Gebhard a.O. 164f. Abb. 8.6 datiert das Ostpropylon um 300 v.Chr. s. auch Gebhard II 54ff.

[168] Isthmia II 16.

des 1. Jhs. n.Chr. deuten daraufhin, daß das Heiligtum in dieser Zeit kein großer Anziehungspunkt gewesen sein kann[169]. Der nördliche Teil des monumentalen Altars wurde sogar von zwei späthellenistischen Straßen zerstört, die direkt zur Nordostecke des Tempels führten (*Pb. XI*)[170]. Dies stellt ein deutliches Zeichen für die relative Profanisierung des heiligen Temenos in dieser Zeit dar. Aus literarischen Quellen wissen wir, daß das Poseidonheiligtum am Isthmos am Ende des 2. oder zu Beginn des 1. Jhs. v.Chr. von kilikischen Seeräubern überfallen und geplündert wurde[171].

6.8.4. Das Temenos in der Kaiserzeit

Nach der Zerstörung Korinths und der Aufgabe des isthmischen Heiligtums dauerte es mehr als 200 Jahre, bis im Bereich des Temenos wieder Bauvorhaben durchgeführt wurden. Am Tempelbau selbst wurden allem Anschein nach nur kleinere Renovierungen vorgenommen. Nach der Zerstörung des nördlichen Altarteils wurde in römischer Zeit nur der südliche Teil für die Opferhandlungen verwendet, während der nördliche vermutlich in seinem ruinösen Zustand gelassen wurde. Die größten Baumaßnahmen im Bereich des Temenos stellten zwei Temenosmauern dar.

6.8.4.1. Die erste Temenosmauer

Von der ersten römischen Temenosmauer sind hauptsächlich die Fundamente bzw. die Fundamentbettungen erhalten (*Abb. 34*)[172]. Das Baumaterial der aufgehenden Architektur war vermutlich wie in griechischer Zeit Poros. Diese Vermutung wird durch den Fund von Blöcken der Mauerkappe bestätigt, die der ersten Temenosmauer zugeschrieben wurden und aus Poros gearbeitet sind.

Die erste Temenosmauer lag sehr nah an dem Tempelgebäude: Der Abstand zwischen Tempel und Mauer beträgt im N und S ca. 9 m, im W 8,60 m und im O, bedingt durch die Existenz des monumentalen Altars, 24 m. Die Wanddicke der Mauer variiert zwischen 0,52 m im N und 0,87 m im S. Die Mauer war an ihrer Außenwand und in der gesamten Länge mit niedrigen Stützpfeilern mit einem Pfeilerjoch von 6,60 - 6,85 m versehen. Die Temenosmauer ist sehr schlecht erhalten, so daß die Eingangssituation nicht mit Sicherheit geklärt werden kann.

Broneer datierte die erste Temenosmauer um 50 n.Chr., da er davon ausging, daß die isthmischen Spiele bald nach der Neugründung Korinths, spätestens unter Augustus, im Poseidonheiligtum stattgefunden haben[173]. Bei den Nachuntersuchungen von Gebhard und Hemans wurden Keramikdepots entdeckt, die eindeutig mit der Errichtung der ersten Temenosmauer zusammenhängen; demnach wurde sie in der Zeit zwischen 80/90 und 100/110 n.Chr. erbaut[174]. Im 2. Jh. n.Chr., spätestens unter Marc Aurel, wurde sie durch eine neue monumentaler gestaltete Temenosmauer ersetzt.

---

169 E.R. Gebhard, in: Gregory, Corinthia 79; J.W. Hayes, in: ebenda 113f.; J. Marty, in: ebenda 117ff.

170 Isthmia II 21f. Plan IV; Gebhard III 408ff.

171 Plut. *Pomp.* 24, 5.

172 Isthmia II 69ff. Plan III.

173 ebenda 67 mit Anm. 2.

174 E.R. Gebhard, in: Gregory, Corinthia 82; Gebhard III 433ff.

Google Original from

6.8.4.2. Die zweite Temenosmauer

Im 2. Jh. n.Chr. wurde die erste Temenosmauer durch eine neue ersetzt, die in Form von Säulenhallen im W, S und O den Tempelbau umgab (*Abb. 35*)[175]. Die im N ursprünglich geplante Kolonnade wurde nie ausgeführt und durch eine dicke Mauer ersetzt. Die westliche Halle war mit 23, die südliche mit 37 und die östliche mit 23 ionischen Säulen versehen. Von den Kolonnaden und den rückwärtigen Wänden sind hauptsächlich die Fundamente erhalten. Darüber hinaus wurden mehrere Fragmente von Säulen, Kapitellen und lastenden Architekturelementen der Fassade entdeckt. Demnach waren die Fundamente und die Hallenwände aus Poros erbaut, während für die Säulenbasen und -schäfte, die Kapitelle, den Architrav und die Sima Marmor verwendet wurde. An die Außenwände der rückwärtigen Mauer im südlichen und östlichen Teil des Peribolos wurden teilweise – wie schon bei der ersten Temenosmauer – niedrige Stützpfeiler angebracht.

In dieser Zeit gab es drei Eingänge in das Temenos: An der Rückwand der westlichen Halle gab es ein einfaches Tor, das leicht südlich von der Achse des Tempels versetzt lag und die davor gelegene Säulenstellung nicht beeinflußte[176]. Anders verhält sich die Situation am nördlichen Ende der Osthalle: Dem einfachen Tor an der Rückwand der Halle entspricht eine Unterbrechung der Säulenreihe zwischen der zweiten und dritten Säule. Den dazwischen liegenden Raum nahmen zwei breite Pfeiler ein, die offensichtlich den Eingang zum Temenos flankierten. Durch dieses Tor verlief auch eine wichtige O-W-Straße (H)[177]. Der Haupteingang in das Temenos befand sich allerdings im südlichen Abschnitt der Osthalle und hatte die Form eines monumentalen Propylon, das anscheinend das Ostpropylon ersetzte[178]. Es handelt sich um ein Gebäude, das durch Trennwände in zwei Räume unterteilt wird. Die Außenfassade des Propylon läßt sich entweder mit zwei Säulen in antis oder mit vier prostylen Säulen rekonstruieren. An der Innenfassade besaß das Propylon zwei Säulen in antis. Obwohl die Ordnung der Säulen nicht bekannt ist, läßt m.E. die Tatsache, daß Propylon und Säulenhallen demselben Baukonzept angehören, auf Säulen der ionischen Ordnung schließen.

Die Errichtung der Säulenhallen als einer Art Umfassung des Tempelgebäudes signalisierte auch das letzte große Bauvorhaben im Bereich des heiligen Temenos des Poseidon, das archäologisch nachvollziebar ist.

6.8.4.3. Das Palaimonion

Der Kult des Heros Palaimon, der mit dem isthmischen Kultgeschehen engstens verbunden ist, ist zwar seit der Mitte des 5. Jhs. v.Chr. mit Sicherheit literarisch belegt, läßt sich jedoch archäologisch erst um die Mitte des 1. Jhs. n.Chr. fassen[179]. Die Kulteinrichtungen, die ihm galten, lassen sechs Phasen erkennen.

---

[175] Isthmia II 75ff.

[176] ebenda 79f.

[177] ebenda 75f.

[178] ebenda 77f.

[179] Sehr mangelhaft ist die Darstellung der isthmischen Palaimonkultstätten bei P. Reichert-Südbeck, Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich einer Metropolis und ihrer Apoikia (2000) 171ff. Reichert-

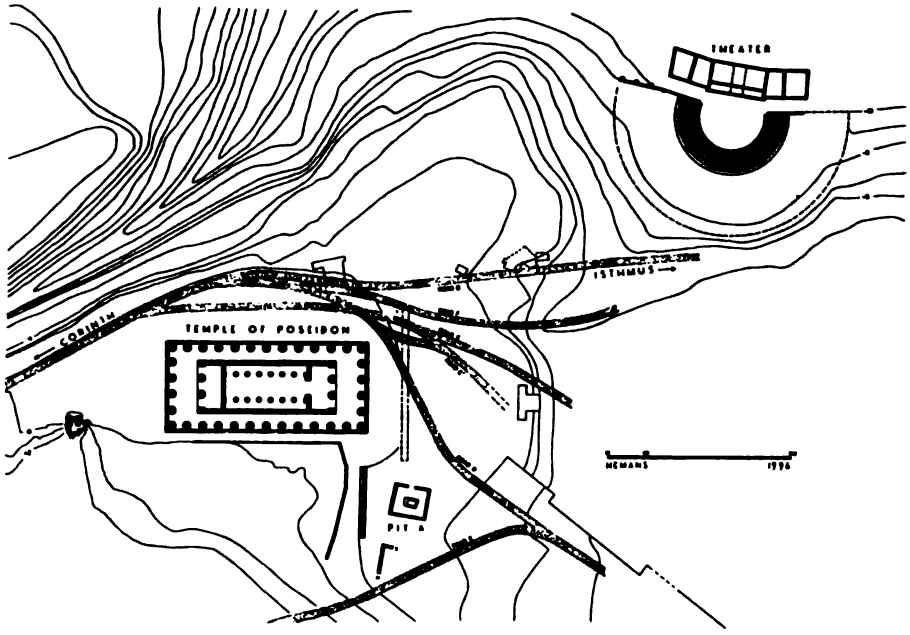


Abb. 33

Erste Phase (Broneer Phase 1)[180]: Die erste Phase besteht aus einer Opfergrube (*Pit A*), die aus dem natürlichen Felsen ausgearbeitet wurde (*Abb. 33*). Die Opfergrube war von einer 9,60 × 8 m großen Umfassungsmauer umgeben, deren Eingang im Norden lag. Das kleine Temenos, das erste archäologisch nachvollziehbare Palaimonion, befand sich außerhalb des Temenos des Poseidon, südlich des östlichen Bereichs des Temenos ungefähr auf der Verlängerung der N-S-Achse des monumentalen Altars.

Nur die nördliche Wand der Grube hat eine Art Verkleidung aus grob bearbeiteten Steinen. Die Opfergrube beträgt 3,70 m in der Länge, 2 m in der Breite und ist 1,30 m tief. Die zerstörte, fast sandähnliche Oberfläche und die Risse an der Oberfläche der Steine der Nordseite der Opfergrube zeugen von den enormen Temperaturen, die durch das Opfer, das *holokauston*, hervorgerufen wurden.

Südbeck berücksichtigt in ihrer Darstellung die für das Verständnis des Palaimonkultes so wichtigen Opfergruben nicht. Sie akzeptiert die äußerst problematische Identifizierung der Fundamente M^{14} und M^{15} mit einer Statuenbasis bzw. einem Altar als Einrichtungen für den griechischen Kult des Palaimon (vgl. D.W. Rupp, Hesperia 48, 1979, 64ff.) und ignoriert völlig die Untersuchung von Gebhard (E.R. Gebhard, in: Gregory, Corinthia 78ff.), die zur Identifizierung des ersten Monopteros des Palaimon aus hadrianischer Zeit geführt hat, aber auch den Aufsatz von D.J. Geagan, Hesperia 58, 1989, 349ff. über das Bauprogramm des P. Licinius Priscus Juventianus (bei Reichert-Südbeck Lucinius), wo zum ersten Mal angenommen wurde, daß es in Isthmia zwei Monopteroi des Palaimon gegeben haben muß.

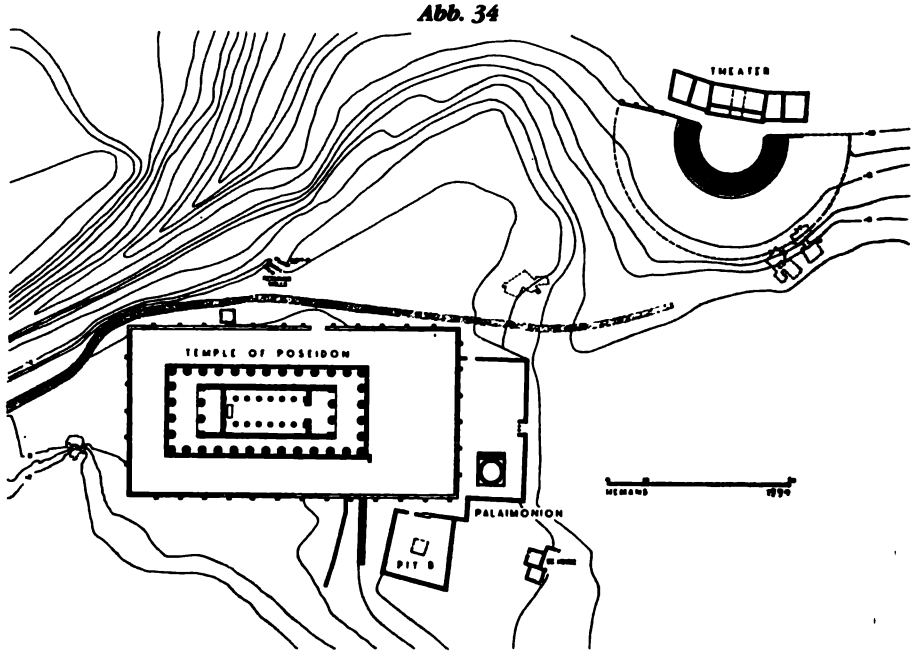
[180] Isthmia II 100.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

Keramikfragmente, die zusammen mit Asche und verkohlten Tierknochen in der Opfergrube gefunden wurden, weisen auf eine Datierung um die Mitte des 1. Jhs. n.Chr.[181]

Zweite Phase (Broneer Phase 2)[182]: Am Ende des 1. Jhs. n.Chr. wurde nur 3 m südöstlich der ersten Opfergrube eine zweite Opfergrube in die Erde eingearbeitet (*Abb. 34*). Die zweite Grube (*Pit B*) wurde sorgfältiger konstruiert: Ost-, West- und Südseite waren gebaut. Die zweite Opfergrube ist nur wenig größer als die erste: Sie beträgt 3,80 m in der Länge und 2,40 m in der Breite und ist 1,20 m tief. Die neue Opfergrube wurde ebenfalls von einer Umfassungsmauer umgeben, diesmal in trapezoider Form (L: 16,25 m [N], 18,50 m [S], 19,70 m [O], 17,35 m [W]) mit dem Eingang im Norden. Anhand der in der Grube gefundenen Keramik läßt sich das zweite Palaimonion in die Zeit zwischen 80/90 und 100/110 n.Chr. datieren[183].

Abb. 34



In dieser Phase tauchen zum ersten Mal die sog. Palaimonion-Lampen (einfache Tonlampen mit zylindrischer Tülle und Standfläche) auf, die offensichtlich speziell für den Kultbetrieb im Bezirk des Palaimon hergestellt wurden, da dieser Typus nur aus dem isthmischen Heiligtum und zwar ausschließlich aus den verschiedenen Kulteinrichtungen des Palaimon bekannt ist[184].

Dritte Phase: Am Anfang des 2. Jhs. n.Chr., kurz nach der Öffnung der Opfergrube B, wurde an der östlichen Seite des Poseidontemenos ein Bau errichtet, der mit Si-

[181] Gebhard a.O. 85; Gebhard III 428ff.

[182] Isthmia II 100f.

[183] Gebhard a.O. 89; Gebhard III 436ff.

[184] Isthmia III 35ff. Taf. 22-26. Broneer notiert, daß ähnliche Lampen auch andernorts bekannt sind, jedoch derselbe Typus sonst nirgends belegt ist.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

cherheit mit dem Kult des Palaimon zu verbinden ist. Erhalten sind lediglich die Fundamente (7,61 × 9 m) aus unbearbeiteten kleinen Steinen und Kalkmörtel (*Pb. XII*). Die Fundamentierung war an der Ost-, West- und Südseite mit bearbeiteten Blöcken verkleidet. An der Nordseite entfernt sich die Fundamentierung um 2 m weiter aus dem Kern der Struktur als an ihren restlichen Seiten. Gebhard hat diesen Befund überzeugend mit der Existenz von drei Stufen in Verbindung gebracht. Bei der Entdeckung und ersten Publikation dachte Broneer an einen römischen Altar, der 4,91 × 7,20 m groß war[185]. Die Identifizierung beruhte allein auf der Lage der Struktur östlich des Tempels. Mit einer solchen Annahme sind einige Probleme verbunden: 1. Die Struktur liegt zwar östlich des Tempels, aber nicht direkt auf seiner O-W-Achse. 2. Wie Gebhard zeigen konnte, wurde der südliche Teil des monumentalen Altars in römischer Zeit weiter benutzt[186], und dies würde bedeuten, daß es in dieser Zeit zwei Poseidonaltäre gegeben hätte. 3. Die Struktur wurde beim Bau der Osthalle der zweiten Temenosmauer zerstört. Dies würde die Errichtung eines Nachfolgeraltars unabdingbar machen; hierfür bietet Broneer keinen sicheren Kanditaten an.

Daher ist m.E. die Interpretation von Gebhard vorzuziehen: Die Struktur stellt das Podium des ersten Monopteros für Palaimon dar[187]. Die Existenz von Stufen an der Nordseite und die eindeutigen Ähnlichkeiten mit dem Fundament des späteren Palaimontempels, den schon Broneer als solchen zweifelsfrei identifiziert hat, weisen auf die Richtigkeit der Interpretation Gebhards hin. Der Monopteros besaß ein 5 × 5 m großes Podium (*Abb. 34*). Von der aufgehenden Architektur hat sich nichts erhalten. Auf hadrianischen Münzen jedoch wird ein Monopteros mit der Palaimonstatue dargestellt[188]. Früher wurden diese Darstellungen mit dem späteren Monopteros in Verbindung gebracht; Untersuchungen des Keramikmaterials aus dem zweiten Monopteros haben allerdings gezeigt, daß dieser keineswegs in hadrianischer Zeit errichtet wurde, sondern später[189]. Somit gewinnen wir Darstellungen des ersten Palaimonion, die einen Monopteros mit korinthischen Säulen, eine Kuppel und Akrotere vermutlich in Form von Delphinen sowie die Statue des Palaimon auf einem Delphin zeigen (*Pb. XIII*).

Problematisch erscheint mir jedoch die Grundrißrekonstruktion von Gebhard: Das Podium wird von ihr im Text als 5 × 5 m breit angegeben, in der zeichnerischen Rekonstruktion wird es allerdings als ca. 8 × 8 m breit wiedergegeben. Die Anzahl der Säulen wird in Anlehnung an das spätere Palaimonion mit 11 rekonstruiert. Auf einem Stylobat mit einem Durchmesser von höchstens 5 m ist die Annahme von 11 Säulen m.E. auszuschließen. Ein Vergleich mit anderen Monopteroi, die einen größeren Durchmesser aufweisen, wie der Roma-Augustus-Tempel auf der Athener Akropolis (Dm: 7,35 m)[190] oder der Monopteros auf der Athener Agora (Dm: 7,17 m)[191], bei

---

[185] O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 4f.; Isthmia II 73f.

[186] Gebhard a.O. 86.

[187] ebenda 89ff.; Gebhard III 438ff. Dagegen – allerdings ohne ausführliche Argumentation – M. Piérart, Kernos 11, 1998, 97.

[188] Gebhard a.O. 91.

[189] ebenda 93 mit Anm. 65.

[190] W. Binder, Der Roma-Augustus Monopteros auf der Akropolis in Athen und sein typologischer Ort (1969) 68ff.

[191] W.B. Dinsmoor, Jr., Hesperia 43, 1974, 412ff. bes. 423.

Google Original from

denen 9 bzw. 8 Säulen angenommen werden, zeigt, wie problematisch die Rekonstruktion des ersten Palaimonion mit 11 Säulen auf einem Stylobat mit einem Durchmesser von 5 m ist. Einen Anhaltspunkt dafür bieten die hadrianischen Münzen aus Korinth, die das erste Palaimonion mit 5 Säulen zeigen, daher wäre anzunehmen, daß der Monopteros mindestens mit 5, wie die Münzen zeigen, höchstens mit 8 Säulen ausgestattet war, wie der Vergleich mit dem Babbiusmonument an der Westseite des korinthischen Forums nahelegt, das einen Stylobat mit Durchmesser von 5 m und 8 Säulen besaß[192].

Der erste Tempel des Palaimon wurde im Norden, Süden und Osten von einer Temenosmauer umfaßt. Im Westen war die Temenosmauer des Poseidontempels gleichzeitig die Temenosmauer des Palaimonion. In den Bezirk gelangte man durch ein Propylon, das sowohl die Lage als auch die Form des hellenistischen Propylon hatte, das früher in das gesamte Poseidontemenos führte und dessen Fundamente für das römische Propylon des ersten Palaimontempels verwendet wurden. Zwischen der Westecke der Umfassungsmauer des Palaimonion und der Südostecke der ersten Temenosmauer des Poseidion befand sich ein Durchgang in Form einer Rampe, die in das Temenos der Opfergrube B führte, die offensichtlich für die ***holokausta*** zu Ehren des Palaimon benutzt wurde.

Vierte Phase (Broneer Phase 3)[193]: Frühestens um die Mitte des 2. Jhs. n.Chr., als in Isthmia die zweite Temenosmauer für den Poseidontempel errichtet wurde, mußte der erste Monopteros des Palaimon abgetragen werden. Der neue Bezirk wurde ca. 21,5 m südlich des ersten Monopteros angelegt. Das neue Temenos war einheitlich geplant, wie dem Grundriß eindeutig zu entnehmen ist, und war durch Trennwände in zwei große offene, fast quadratische Plätze und ein schmales, langes, hofartiges Kompartiment untergliedert (*Abb. 35*). Das gesamte Temenos (41,60 × 19 m) war von einer Mauer mit niedrigen Stützpfeilern an der Außenseite umfaßt. Der Eingang in das Temenos befand sich im Norden des Hofes in dem Mittelteil des Bezirks. In dem östlichen Teil (18,25 × 19 m) befand sich allem Anschein nach nur eine 4,05 × 3,57 m große Opfergrube (*Pit C*). Alle vier Wände der Opfergrube waren gebaut. Sie war voll mit Asche, verkohlten Tierknochen, Vasenfragmenten und Fragmenten der sog. Palaimonion-Lampen. Der Erhaltungszustand der Wände der Opfergrube zeugt von den enorm hohen Temperaturen, die während der ***holokausta*** erzeugt wurden[194].

Der mittlere Teil (6,25 × 19 m) bestand aus einem kleinen, mit ziemlicher Sicherheit überdachten Raum im Süden und einem größeren, offenen Hof im Norden. In dem westlichen Teil (15,80 × 19 m) wurden keine Spuren gefunden, die auf einen Steinbau schließen lassen. Die große Zahl an Lampen, darunter auch jene des sog. Palaimonion-Typus, macht jedoch die kultische Nutzung dieses Areals unbestreitbar. Es ist daher durchaus möglich, daß hier ein Kultbau, ein kleiner Schrein, wie Broneer schon vermutet hat, aus vergänglichem Material gestanden hat[195]. Die Tatsache, daß der zweite Monopteros des Palaimon höchstens 30 Jahre nach der Errichtung des

---

[192] R.L. Scranton, Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 17ff. Für eine neue Datierung des Babbius-Monumentes s. C.K. Williams II, in: S. Walker (Hrsg.), The Greek Renaissance in the Roman Empire, 55. Suppl. BICS (1989) 156ff. bes. 162 mit Anm. 14.

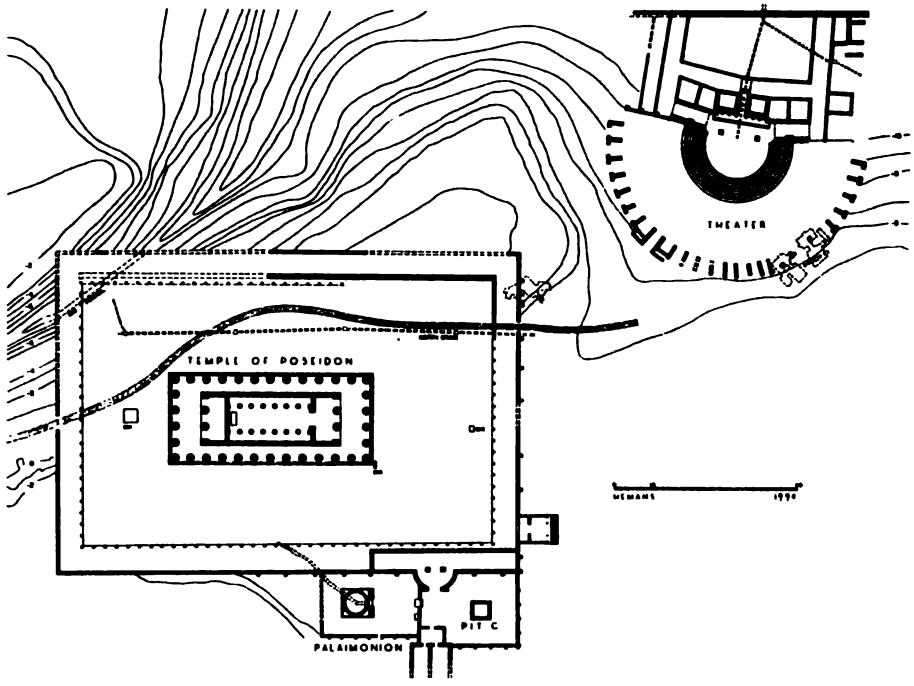
[193] Isthmia II 101ff.

[194] Gebhard III 442ff.

[195] Isthmia II 104.

südlichen Palaimonionbezirks entstanden ist[196], legt m.E. die Vermutung nahe, daß der Kultbau der vierten Phase eben aus vergänglichem Material bestand, weil der zweite Monopteros schon in Aussicht war.

Abb. 35



Fünfte Phase (Broneer Phase 4)[197]: In dieser Phase, die sehr bald nach der Mitte des 2. Jhs. n.Chr. zu datieren ist, wurden lediglich Änderungen im Bereich des schmalen Mittelteils vorgenommen. Im Norden des Hofes wurde der ursprüngliche Eingang durch ein monumentales halbkreisförmiges Propylon ersetzt (*Abb. 35*). Die erhaltenen Fundamente dieser Struktur erlauben allerdings nur die Rekonstruktion ihrer Fassade nach Norden hin, in Richtung Poseidontempel. Demnach bildeten zwei Säulen den Eingang in den Palaimonionbezirk, die von zwei relativ breiten Pfeilern flankiert wurden. Aus dem rückwärtigen Teil, der gleichzeitig auch den eigentlichen Eingang in das Palaimonion bildete, läßt sich nur die mittige Lage der Tür mit Sicherheit erfassen. Die Aufriß- und Grundrißrekonstruktion von Broneer, bei der der hintere Eingang von einer Säulen-Pfeiler-Stellung flankiert wird, läßt sich keineswegs nachweisen. Wände an den Seiten des Eingangs wären ebenfalls eine Möglichkeit.

Im südlichen Teil des Mittelabschnittes wurden direkt an den schon vorhandenen überdachten Raum zwei langgestreckte Zimmer gebaut, die durch eine Zwischenwand getrennt waren und individuell durch separate Eingänge vom davorliegenden Raum zu betreten waren. Die südliche Abgrenzung der beiden Zimmer liegt unter der heutigen Straße und konnte deshalb nicht ausgegraben werden.

---

[196] E.R. Gebhard, in: Gregory, Corinthia 93.

[197] Isthmia II 104ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

Sechste Phase (Broneer Phase 5)[198]: Das Hauptmerkmal der letzten Phase ist die Errichtung des zweiten Monopteros im westlichen Abschnitt des Palaimonionbezirks (*Abb. 35*). Die hiermit verbundene Bautätigkeit hat gleichzeitig mit der Errichtung der zweiten römischen Temenosmauer für den Poseidontempel stattgefunden. Gebhard datierte diese Phase anhand von Keramikfunden in die Zeit zwischen der Mitte des 2. Jhs. und 180 n.Chr.[199]. Die Opfergrube C und die dazugehörige Umfassungsmauer wurden beibehalten, während die Trennmauer zwischen dem östlichen und dem mittleren Teil des Palaimonionbezirks abgetragen wurde. Die Säulen-Pfeiler-Fassade des halbkreisförmigen Propylon wurde durch die Außenmauer der Südhalle des Poseidontemenos zerstört und anschließend durch eine Tür an derselben Mauer ersetzt. In dieser Phase wurde die Nord- und Ostinnenwand des überdachten Zimmers verstärkt; dies brachte Broneer überzeugend mit einer gewölbten Decke in Verbindung, die in dieser Zeit die ursprünglich flache Decke ersetzt hat[200].

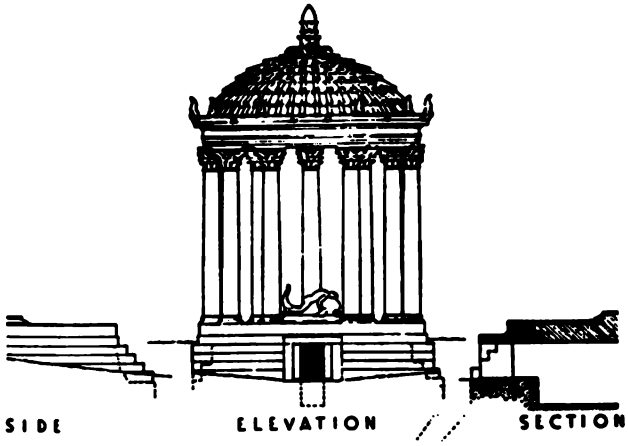


Abb. 36

Der östliche Teil des Palaimonionbezirks wurde in dieser Phase in westliche Richtung erweitert und in südliche Richtung verkürzt und betrug somit 25,53 × 16,50 m. An der Ostmauer bildete eine 2,22 × 0,88 m breite Plattform den Untersatz für den Haupteingang zum Tempelbezirk. Hier befand sich der zweite Monopteros des Palaimon. *In situ* ist lediglich das Podium des Tempels (8,80 × 8 m) erhalten (*Ph. XIV*). Broneer rekonstruierte überzeugend eine Krepis von 7 × 7 m[201] und einen Stylobat mit einem Durchmesser von 6,90 m. An der Ostseite befanden sich zwei Treppenaufgänge. Obwohl von der aufgehenden Architektur wenig erhalten ist[202], lassen Münzdarstellungen auf einen Monopteros mit korinthischen Säulen und Kuppeldach schließen, das mit Akroteren in Form von Delphinen und Pinienzapfen dekoriert war. Entsprechende Funde aus dem Bereich des Palaimonion haben wahrscheinlich gemacht, daß delphinengestaltige Akrotere mit pflanzlichen alternierten (*Abb. 36*)[203].

---

[198] ebenda 106ff.

[199] Gebhard a.O. 93 bes. Anm. 65.

[200] Isthmia II 107.

[201] ebenda 111; N. Papachatzis, Das antike Korinth (1977) 35 und M. Weber, Baldachine und Statuenschreine (1990) 115 rekonstruieren aus nicht näher ersichtlichen Gründen eine Krepis von 8,3 × 7,7 m.

[202] Innerhalb der spätantiken Festung nordöstlich des Poseidontempels wurde 31 m nordöstlich der nordöstlichen Ecke der Kirche des Agios Joannis Prodromos ein Architravfragment gefunden (Inv.-Nr. IA 69-15), das aus einem runden Bau stammt, vgl. P.A. Clement, ADelt 25, 1970, Chron., 167 Taf. 142 c. Ich vermute, daß es entweder aus dem ersten oder aus dem zweiten Monopteros des Palaimon stammt, da bislang kein weiteres rundes Gebäude aus dem Heiligtum bekannt ist.

[203] Isthmia II 111

Problematischer erscheint die Annahme von 11 Säulen, für die Broneer in seiner Endpublikation absolut keine Argumente anführt. Ein Vergleich mit dem Roma-Augustus-Tempel, dem Monopteros auf der Athener Agora oder mit dem in Kaunos, der sogar ein kleineres Fundament aufweist, legt m.E. eine Rekonstruktion von 8 bzw. 9 Säulen nahe[204].

In dem Tempel stand nach den Darstellungen auf den Münzen eine Statue des Palaimon auf einem Delphin; es könnte sich um dieselbe Gruppe handeln, die ursprünglich in dem ersten Monopteros stand. Mit dem antoninischen Palaimonion bringt M. Galli eine Marmorstatue des Poseidon aus Korinth – heute im Madrider Prado – in Verbindung[205], die allerdings übereinstimmend als ein hadrianisches Werk eines wandernden Bildhauers aus Aphrodisias angesehen wird[206]. Der Gott wird stehend und bis auf einen Bausch auf der linken Schulter nackt dargestellt. Er hält in der linken Hand einen Dreizack, während an seiner rechten Seite ein Delphin liegt. Beide Arme, der Dreizack und ein Teil des Delphins sind moderne Ergänzungen. Interessanterweise befindet sich auf dem Kopf des Delphins die Künstlersignatur: Π(όπλιος) Λικίνιος Πρεῖσκος ἱερεὺς [Ἀφροδ]ισ[ιεύς], die Galli und A. Klöckner allerdings als Weihinschrift interpretierten. In der Statue erkannten beide eine Weihung des P. Licinius Priscus Juventianus im Poseidonheiligtum von Isthmia, der ebenfalls durch eine Inschrift als *hiereus* bekannt ist[207]. Neben der zeitlichen Unvereinbarkeit der hadrianischen Statue mit der Tätigkeit des Juventianus in Isthmia im letzten Viertel des 2. Jhs. n.Chr. sprechen auch weitere Argumente gegen eine solche Hypothese, die bereits M. Squarciapino aufgeführt hat: 1. Einzig bei der Inschrift der Madrider Statue fehlt das wichtige *cognomen* Juventianus. 2. Ein weiterer Bildhauer aus Aphrodisias, Flavius Zenon, bezeichnete sich selbst als *archiereus*, so daß die Bezeichung *hiereus* eine Tätigkeit als Bildhauer nicht ausschließt[208].

Das wichtigste Merkmal des neuen Tempels, das beim alten nicht vorhanden war, ist die Existenz einer Art *krypte*, deren Eingang auch durch Münzbilder überliefert wird[209]. Der zwischen den beiden Treppenaufgängen liegende Eingang führte durch einen schmalen Korridor zu einem Reservoir aus klassischer Zeit, der direkt unterhalb des Zentrums des Monopteros und somit der Statue lag; von da aus führt die klassische Wasserleitung um 35° nach Westen gebogen weiter. Das erneute Auftragen wasserdichten Verputzes sowohl an den Wänden der Wasserleitung als auch an den Wänden des Reservoirs zeigt, daß beide auch in römischer Zeit weiter benutzt wurden. Der Fluß des Wassers wurde dadurch reguliert, daß 2,40 m nordwestlich vom

---

[204] F. Seiler, Die griechische Tholos (1986) 135ff. bes 138 mit Anm. 565.

[205] M. Galli, in: Chr. Reusser (Hrsg.), Griechenland in der Kaiserzeit. Neue Funde und Forschungen zu Skulptur, Architektur und Topographie (2001) 60. A. Klöckner, Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst (1997) 144f. bringt die Madrider Poseidonstatue allgemein mit Isthmia in Verbindung und schreibt durchgehend von einem gewissen P. Licinius Pricsus Juventiarius (*sic*).

[206] LIMC VII (1993) s.v. Poseidon 452 Nr. 31 (Simon). Beschreibung, Datierung und gesammelte Lit. zu der Statue bei Klöckner a.O. 261f.

[207] J.H. Kent, Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926–1950 (1966) 89 Nr. 201.

[208] M. Squarciapino, La scuola di Afrodisia (1943) 12f. Nr 7. Zu Flavius Zenon s. z.B. ebenda 14 Nr. 20: Φλ(άουιος) Ζήνων ἀρχιερεὺς καὶ διάσημος Ἀφροδισιεὺς ἐποίει.

[209] BMC, Corinth, Taf. XX 14. 22; XXII 12; Numismatic Commentary Taf. B XII. XIII.

Original from

Tempel Steine in die Wasserleitung gesetzt wurden. Welchen kultischen Zweck die *krypte* und das Wasser darin hatten, ist nicht klar. Das Vorhandensein von Wasser könnte mit Reinigungsritualen in Verbindung gebracht werden. Der Ausgräber dachte unter anderem auch an ein *manteion*[210]; der Abstieg in einen verborgenen Raum erinnert tatsächlich an das *nekyomanteion* von Ephyra[211]. Ein zusätzliches Argument für eine solche Interpretation sah Broneer in einer Statuenbasis aus dem Palaimonionbezirk, worauf Βλάστος μάντις stand. Er nahm anhand dieser Basis ein *manteion* innerhalb des Heiligtums an und identifizierte dies mit dem zweiten Palaimontempel[212]. Die Basis wurde allerdings nicht *in situ* gefunden, und ihr ursprünglicher Standort ist unbekannt[213]; außerdem weist das Wort »Seher« keineswegs auf die Existenz eines *manteion* in Isthmia, sondern stellt einfach eine Berufsbezeichnung dar.

6.8.5. Wichtige Nebenbauten

6.8.5.1. Die Sportanlagen

Eng mit den isthmischen Spielen verbunden waren die Sportanlagen, von denen bis heute das frühe Stadion, teilweise die spätere Stadionanlage und eventuell ein kleiner Teil des Hippodroms ausgegraben worden sind. Das erste Stadion lag südlich des Poseidontempels (*Abb. 31*). Sein Start befindet sich unterhalb der Südhalle und des Bezirks des zweiten Palaimontempels. Die gesamte Anlage hatte eine NW-SO-Orientierung. Das erste Stadion wurde in der Zeit zwischen der ersten Hälfte des 6. und dem Ende des 4. Jhs. v.Chr. benutzt. Broneer konnte zunächst zwei unterschiedliche Phasen ausmachen[214]. Gebhard und Hemans gehen inzwischen von vier Phasen aus[215]. Das erste Stadion wurde im zweiten Viertel des 6. Jhs. erbaut und lag während seiner gesamten Geschichte sehr nah am kultischen Zentrum des Heiligtums, Tempel und Altar. Trotz der Entdeckung der Lauffläche war es nicht möglich, die Startlinie der Phase I zu bestimmen. Das Stadion besaß nur einen Wall an seiner nordöstlichen Seite, der mit jedem Umbau weiter nach Nordosten erweitert wurde. Die zweite Phase ist in das dritte Viertel des 6. Jhs. zu datieren. Es ist nicht klar, ob die Startlinie der Phase II, die mit Sicherheit lokalisiert werden konnte, identisch mit der der Phase I ist. Das Besondere an der Phase III aus der zweiten Hälfte des 5. Jhs. ist die neuartige Konzeption einer dreieckigen Startanlage, die einen fairen Start für alle Athleten ermöglichen sollte[216]. In der letzten Phase IV, die nach 390 v.Chr. zu datieren ist, wurde die komplizierte, dreieckige Startanlage durch eine einfache geradlinige ersetzt und gleichzeitig um 10,95 m nach Südosten verlegt. In klassischer Zeit schmückten große

---

[210] O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 22. Nr. 2; Isthmia II 112.

[211] Prakt 1960, 114ff.; 1961, 108ff.; 1963, 89ff.; 1964, 44ff.; Ergon 1960, 102ff.; 1961, 118ff.; 1963, 57ff.; 1964, 51ff.

[212] O. Broneer, in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 58f. Abb. 23. Zu dieser m.E. unhaltbaren Hypothese kehrte zuletzt Galli a.O. 61 zurück.

[213] Isthmia IV 10.

[214] O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 10ff.; Isthmia II 46ff. Broneer unterschied bei dem ersten Stadion nur zwischen einer archaischen und einer frühen Phase.

[215] Gebhard I 57ff. 68ff.; E.R. Gebhard, in: Greek Sanctuaries 164. Zu den Phasen III und IV s. zuletzt Gebhard II 33ff.

[216] O. Broneer, Archaeology 9, 1956, 134ff. 268ff.; Isthmia II 49ff.

Monumente die südwestliche Seite des Stadion, wie aus den erhaltenen Basen hervorgeht[217].

Am Ende des 4. Jhs. wurde in Isthmia ein neues viel größeres Stadion erbaut, das von Pausanias zu den größten Sehenswürdigkeiten des Heiligtums gezählt wurde[218]. Das zweite Stadion liegt 240 m südöstlich des Temenos am Ausgang eines Bachbettes, dessen steile Bänke für die Konstruktion des Stadion benutzt wurden (*Abb. 31*). Die Anlage konnte zwar nicht ausgegraben werden, Broneer stellte aber mit Hilfe von kleinen Schnitten die Gesamtlänge der Laufbahn fest, die 181,20 m beträgt[219].

Obwohl die literarischen Quellen die Existenz eines Hippodroms nicht überliefern, muß man mit Sicherheit davon ausgehen, daß es eine solche Anlage schon im 5. Jh. v.Chr. gegeben hat, denn die drei ersten isthmischen Oden Pindars sind Athleten gewidmet, die entweder als Reiter oder als Wagenlenker bei den Isthmien siegreich waren. Broneer grub die Fundamente einer Konstruktion 2 km westlich des Heiligtums aus, die er als Exedra für die Zuschauer des hippischen Agons interpretiert hat. Die Fundamente umgaben eine Aschengrube, in der ein Goldkranz, eine Strigilis, Waffen und Keramik aus dem dritten Viertel des 4. Jhs. gefunden wurde[220]. Der Befund wurde m.E. von Gebhard überzeugender gedeutet: Nach ihr handelt es sich um einen Heroenschrein (Aschengrube), der in späterer Zeit von Quadermauerwänden mit Brüstung umgeben wurde. Sie wollte allerdings wie Broneer den Hippodrom ebenfalls westlich des Heiligtums lokalisieren, weil dieses Gebiet sehr eben ist und genug Platz für eine solche Sportanlage bieten würde[221].

6.8.5.2. Das Theater

Am Abhang des Hügels nordöstlich des Poseidontemenos wurde Ende des 5./Anfang des 4. Jhs. v.Chr. ein Theater gebaut, das – wie andere frühe griechische Theater in Thorikos, Kyrene, Phlius oder Tegea – eine trapezförmige Orchestra besaß. Nur die ersten Sitzreihen wurden aus dem natürlichen Felsen gearbeitet, der Rest der *cavea* folgte den gegebenen Konturen des Hügels. Die Skene war allem Anschein nach eine Holzkonstruktion mit einem vorgelagerten niedrigen Proskenion. In der Orchestra und nah an der Skene stand vermutlich ein kleiner Altar[222].

Gebhard konnte zeigen, daß die kreisrunde Form der Orchestra zumindest für die frühen Theater nicht festgelegt war[223]. F. Kolb führt dagegen die trapezförmige Orchestra des Theaters auf die fehlenden finanziellen Mittel zurück, die erforderlich wären, um eine kreisrunde Orchestra und dementsprechend eine halbkreisförmige *cavea* zu errichten[224]. Angesichts des Reichtums einer Stadt wie Korinth und der Exi-

---

[217] Isthmia II 55. Plan III; Isthmia IV 9.

[218] Paus. 2, 1, 7: ἔστι δὲ στάδιον λίθου λευκοῦ.

[219] O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 10ff.; Isthmia II 55ff. Plan VI.

[220] O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 16ff.; ders., HThR 64, 1971, 183f.; Isthmia II 117ff. Taf. 78. 79.

[221] E.R. Gebhard, in: Mind and Body, Ausst.-Kat. Athen (1989) 87.

[222] O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 7f. datierte das griechische Theater vor der Mitte des 4. Jhs.; E.R. Gebhard, The Theater at Isthmia (1973) 9ff. bes. 24ff. datiert die Errichtung des ersten Theaters um 400 v.Chr.

[223] E.R. Gebhard, Hesperia 43, 1974, 428ff.

[224] F. Kolb, Agora und Theater, Volks- und Festversammlung (1981) 16f.

Digitized by Google Original from

stenz eines Peripteraltempels mit einem Marmordach im selben Heiligtum, der dem Zeustempel von Olympia nur in der Größe nachstand, muß man m.E. eine solche Erklärung der Form des ersten isthmischen Theaters ausschließen.

Am Ende des 4. Jhs. v.Chr. wird das Theater umgebaut und erhält in der Ausgestaltung der *cavea* und der Orchestra eine hybride Form: Die Seiten der Orchestra und die hieran anschließenden Teile der *cavea* sind geradlinig, während der Mittelteil der *cavea* halbrund wird[225]. In dieser Phase konnte Gebhard zwölf Sitzreihen rekonstruieren; demnach bot das isthmische Theater zu dieser Zeit Platz für ungefähr 1550 Zuschauer.

Nach der Zerstörung Korinths und der Aufgabe des Heiligtums begegnen uns größere Restaurierungsmaßnahmen und Umbauten am Theater erst um die Mitte des 1. Jhs. n.Chr.[226]. Diese wurden mit dem bekannten Besuch des Nero in Isthmia im Jahre 66 n.Chr. in Verbindung gebracht. In dieser Phase bekommt das Theater die typische Halbkreisform mit der fast kreisrunden Orchestra. Die ersten acht Sitzreihen der *cavea* werden repräsentativer aus Stein gebaut, und das zentrale Bühnenhaus wird durch zwei Seitenflügel erweitert (*Abb. 33*). In der zweiten Hälfte des 2. Jhs. n.Chr. wurde das isthmische Theater zum letzten Mal umgebaut. Die *cavea* sollte erweitert werden, aber dieses Vorhaben wurde nie zu Ende geführt; lediglich die äußeren Substruktionen wurden fertiggestellt (*Abb. 35*). Der rückwärtige Teil der Orchestra wurde durch zwei ca. 3,33 m hohe ionische Säulen aus Poros dekoriert. Auf der Oberseite der Kapitelle befinden sich Einlassungen, die, wie Gebhard meinte, der Befestigung von Plastiken dienten. Skulpturen standen allerdings nie auf diesen Säulen, was darauf hindeutet, daß dieses Projekt ebenfalls nicht zu Ende geführt wurde[227].

Die Vorderseite des Proskenion und der mittlere Teil des Bühnenhauses haben zwar ihren alten Grundriß und dieselben Maße beibehalten, wurden jedoch aus Stein neu gebaut. Die Wände der Seitenflügel des Bühnenhauses wurden durch Stützpfeiler verstärkt. Aus dieser Zeit stammen Dachziegel des Bühnenhauses, die die enge Verbindung des Theaters mit dem Poseidonheiligtum deutlich machen: Sie tragen oft den Abdruck Ποσειδῶνος oder einen Delphin mit einem Dreizack[228]. Dionysos, der traditionelle Herr des griechischen Theaters, mußte offensichtlich seine Vorherrschaft im isthmischen Theater mit dem Herrn des Heiligtums teilen; vielleicht waren sogar Statuen der beiden Götter für die beiden ionischen Säulen in der Orchestra vorgesehen.

6.8.5.3. Die Grotten

Eine interessante Entdeckung bei den Grabungen in Isthmia war die zweier Gruppen von Höhlen, die beide eine bemerkenswerte Ausstattung aufwiesen. Die erste Gruppe (*NE Cult Cave*) befindet sich unterhalb der nördlichen Fundamente für die Außenwand der Ostkolonnade des zweiten römischen Temenos[229], und die zweite (*Theater Cave*) unterhalb der südöstlichen Substruktionen des römischen Theaters

---

[225] E.R. Gebhard, The Theater at Isthmia (1973) 29ff.; dies., in: Greek Sanctuaries 164.

[226] O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 8; E.R. Gebhard, The Theater at Isthmia (1973) 63ff.

[227] O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 9; E.R. Gebhard, The Theater at Isthmia (1973) 89ff.

[228] Gebhard a.O. 109. Abb. 56-58.

[229] O. Broneer, Archaeology 13, 1960, 105; ders., Hesperia 31, 1962, 4f.; Isthmia II 33ff.

(*Abb. 35*)[230]. Beide Höhlengruppen weisen auffällige Gemeinsamkeiten auf: Sie bestehen aus zwei kleineren Grotten, eine im Westen und eine im Osten mit 5 bzw. 6 aus dem Felsen gehauenen Klinen, die an die in typischen Banketträumen zu findenden Klinen erinnern. Jeder einzelnen dieser Grotten ist ein Hof mit primitiven Kücheneinrichtungen vorgelagert. Alle vier Höhlen sind mit einer kleinen Kultnische neben dem Eingang ausgestattet.

Die Datierung der *NE Cult Cave* ist einigermaßen gesichert, obwohl der Befund durch spätere Nutzung gestört worden ist; demnach war die Grotte ab dem 5. Jh. in Benutzung und wurde im ausgehenden 4. oder zu Beginn des 3. Jhs. aufgegeben[231]. Baumaterial aus dem ersten klassischen Tempel wurde in dieser Grottengruppe gefunden.

Die genaue Datierung der Grotten unterhalb des Theaters ist problematischer. Nach Broneer wurden sie erst nach der Aufgabe der *NE Cult Cave* benutzt, am wahrscheinlichsten nach 390 v.Chr. Broneer meinte darüber hinaus, daß die *Theater Cave* um die Mitte des 4. Jhs. aufgegeben worden sei. Der Befund ist jedoch so gestört – unter den Funden, fast auf dem Boden der westlichen Grotte der Theaterhöhlen, befand sich sogar eine Münze Georgs II. (1882)[232] –, daß eine sichere Aussage über die genaue Benutzungsdauer der Theaterhöhlen m.E. überhaupt nicht möglich ist. Hinzu kommt auch, daß beide Grottengruppen in römischer Zeit wiederentdeckt, fast völlig ausgeräumt und vermutlich als Lagerräume benutzt wurden. Nach neuen Untersuchungen der Theatergrotten äußerte Gebhard die Meinung, daß sie bereits in klassischer Zeit in Benutzung waren und gleichzeitig mit den Nordostgrotten aufgegeben wurden[233].

Obwohl das Vorhandensein von Klinen und Kultnischen eindeutig auf ein Kultmahl und allgemeiner auf eine kultische Funktion der Grotten hinweist, ist ihr genauer kultischer Zweck und der hiermit verbundene Gott oder Heros weitgehend unbekannt. Broneer untersuchte die Funktion der Grotten in bezug auf Poseidon, Palaimon und Dionysos und brachte sie schließlich mit letzterem in Verbindung, da Dionysos anhand des Theaters in Isthmia eine starke Präsenz zugesprochen wird[234]. Für Isthmia ist darüber hinaus ein Verein der *technitai* des Dionysos überliefert, der allerdings erst seit hellenistischer Zeit inschriftlich belegt ist[235]. Der dionysische Kult vollzieht sich oft in Grotten, und der Mythenkreis um Dionysos ist sehr eng mit Höhlen verbunden[236]. Die Existenz jedoch von Klinen und das damit verbundene Kultmahl könnte auch auf einen Heroenkult schließen lassen.

Der wichtigste Kult in Isthmia neben dem Poseidons ist der Kult des Heros Palaimon gewesen, der zumindest literarisch seit der ersten Hälfte des 5. Jhs. v.Chr. über-

---

[230] O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 5 f; Isthmia II 5ff.

[231] Isthmia II 41. D. Musti und M. Torelli (Guida, Pausanias II 212f.) vermuten, daß das kaiserzeitliche Adyton des Palaimon in der *NE Cult Cave* zu lokalisieren sei.

[232] Isthmia II 39. Die Münze wurde wenige Zentimeter oberhalb des Bodenniveaus an der südwestlichen Ecke der Westgrotte der *Theater Cave* gefunden.

[233] E. Gebhard, in: Peloponnesian Sanctuaries 70.

[234] Isthmia II 42ff.; O. Broneer, HThR 64, 1971, 178f.

[235] Syll.^{3} 690.

[236] M.P. Nilsson, The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age (1957) 61f.; R. Merkelbach, Die Hirten des Dionysos (1988) 63ff.

Original from

liefert ist. Heroenkulte sind oft mit Kultmählern verbunden, bei denen der Heros angeblich anwesend war[237]. Demnach wäre eine Verbindung zwischen dem Palaimonkult und den Grotten möglich; somit wäre der Kultort des Palaimon der griechischen Zeit mit den Grotten gleichzusetzen[238]. Allerdings läßt sich keine der beiden Interpretationen mit Sicherheit beweisen.

Es bietet sich jedoch m.E. eine dritte Möglichkeit, die die beiden Interpretationen miteinander kombiniert: Im orphischen Hymnus an Palaimon wird er als σύντροφος des Dionysos angesprochen, und nach Nonnos hat Ino, die Mutter des Palaimon, das Dionysoskind nach dem Tod Semeles, Inos Schwester, gestillt[239]. Die kultische Verbindung zwischen Dionysos und Palaimon ist auch inschriftlich belegt, wenn auch erst im Hellenismus[240]. Für eine solche Kultverbindung sprechen weiterhin Münzen römischer Zeit, die Palaimon auf einem Delphin mit dem Thyrsos in der Hand zeigen[241]. Nach meiner Interpretation fanden in den Grotten Kultmähler sowohl zu Ehren des Dionysos als auch des Palaimon statt. Die Kultgrotten wurden so ausgestattet, daß sie einem doppelten Kult des Dionysos und des Palaimon dienen konnten[242].

Letztere Interpretation läßt sich zwar ebenfalls archäologisch nicht stichhaltig nachweisen, klärt jedoch einige Probleme sowohl in bezug auf die allgemeine Topographie des Heiligtums als auch auf die Funktion der Grotten: Das mit Sicherheit vorhandene griechische Palaimonion konnte bis jetzt nicht lokalisiert werden; nach der neuen Interpretation wäre das griechische Palaimonion eine der nordöstlichen bzw. eine der Theater-Grotten gewesen. Die zweite Grotte jeder Gruppe wäre dann dem Dionysos geweiht. Die Kulte der beiden Gottheiten waren zwar eng verbunden, sie genossen jedoch keinen gemeinsamen Kult, und dies wird auch in der architektonischen Gestalt der Höhlengruppen deutlich: Die Grotten jeder einzelnen Gruppe waren trotz funktioneller Zusammengehörigkeit architektonisch nicht miteinander verbunden, denn jede Grotte hatte ihren eigenen Vorhof und Treppeneingang[243].

---

[237] Griechische Religion 312 Anm. 1. 315.

[238] D.W. Rupp, Hesperia 48, 1979, 64ff. lokalisierte das griechische Palaimonion an der südlichen Seite des ersten Stadion und identifizierte es mit der Monumentbasis M[15]. E.R. Gebhard, AJA 91, 1987, 476 lokalisierte das Heiligtum des Palaimon im Süden des Poseidontempels auf der oberen Terrasse. Sie nahm allerdings später diese These zurück, vgl. Gebhard I 49 Anm. 119.

[239] *Orph. hymn.* 75, 1: Σύντροφε βακχεχόροιο Διωνύσου; Nonnos 9, 97: δίζυγα μαζὸν ὄρεξε Παλαίμονι καὶ Διονύσῳ, vgl. Merkelbach a.O. 26f.

[240] Syll.[3] 1109: μερῶν δὲ γεινομένων αἱρέτω ἱερεύς, ἀρχιερεύς, ἀρχίβακχος, ταμίας, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων.

[241] LIMC VI 1 (1992) 440f. Nr. 21. 32 s.v. Melikertes (Vollkommer).

[242] E. Gebhard, in: Peloponnesian Sanctuaries 74 schlägt vier Möglichkeiten vor: 1. In den Grotten fand der private Kult einer Phratrie statt. 2. Hier verehrte eine Gruppe einen uns unbekannten Heros. 3. Die Grotten wurden von Amtsträgern im Dienste Poseidons genutzt. 4. Hier wurde Melikertes/Palaimon verehrt.

[243] Isthmia II 35. Für eine sehr kurze Zeit wurde tatsächlich ein Durchgang zwischen den Grotten der *NE Cult Cave* geschaffen, der allerdings schnell wieder zugebaut wurde, vgl. ebenda Taf. 56. 57.

6.8.5.4. Die Thermenanlage

Ungefähr 100 m nördlich des Poseidontempels wurde eine Thermenanlage des Ringtypus ausgegraben (*Abb. 31*)[244]. Bis jetzt ist ein 50 × 40 m großer Teil der Gesamtanlage ans Tageslicht gekommen. Die Identifizierung der verschiedenen Räume ist weitgehend gesichert: Die Anlage hatte zwei Eingänge, einen im Süden (Raum XII) und einen im Norden (Raum I), drei *caldaria* (Räume IX, XI und XIII), ein *tepidarium* (Raum X), ein *frigidarium* (Raum III mit IV und V) und zwei *apodyteria* (VII und II)[245]. Die Funktion des Raumes VIII ist unbekannt; F.K. Yegül vermutete entweder einen einfachen Aufenthaltsraum oder einen Raum, wo man vor bzw. nach dem Baden eine Massage bekam[246].

Der größte und wohl prächtigste Raum der Anlage war Raum VI, in dem das größte monochrome Mosaik im östlichen Mittelmeerraum entdeckt wurde. Die Mosaikfläche wird horizontal in zwei Zonen gegliedert, die wiederum vertikal in ein zentrales langgestrecktes Bild mit figürlichen Darstellungen und jeweils zwei quadratischen Panellen mit geometrischen Mustern an der Seite untergliedert sind. Die zwei figürlichen Mittelfelder zeigen mythische Wesen – Tritonen, Nereiden, eine kleine Erosfigur – umgeben von und spielend mit Meerestieren, am häufigsten sind Delphine dargestellt[247]. Wegen des Podiums an der Ostwand desselben Raumes, worauf offensichtlich Statuen gestanden haben, wollte Yegül dem Raum VI eine kultische Funktion zusprechen, sogar einen Raum für den Kaiserkult erkennen[248]. I. Nielsen zeigte jedoch eindeutig, daß trotz der häufigen Aufstellung von Götterstatuen in Thermen ihr Charakter immer vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, profan gewesen ist[249].

Das römische Bad von Isthmia wurde anhand des Fundmaterials um 150 n.Chr. in einer einzigen Phase errichtet und bis an das Ende des 4. Jhs. benutzt[250]. Die Gründe für seine Aufgabe sind anhand des vorhandenen Materials nicht zu klären. Gregory vermutete, daß womöglich die großen Erdbeben der Jahre 365 und 375 n.Chr. oder die Invasion Alarichs 395/96 n.Chr. dafür verantwortlich sein könnten[251].

Direkt unterhalb der römischen Thermen wurde ein Teil der griechischen Badanlage entdeckt. Es handelt sich um Reste des größten bislang bekannten Kaltwasserbeckens. Es ist fast quadratisch mit einer Seitenlänge, die zwischen 30,04 und 30,31 m variiert, und einer Tiefe von 1,4 m[252]. Wie im Zeusheiligtum von Olympia muß auch in Isthmia in der Nähe des Schwimmbeckens das Bad gestanden haben, das aller

---

[244] F.K. Yegül, in: Gregory, Corinthia 95ff.

[245] ebenda 98; T.E. Gregory, Hesperia 64, 1995, Abb. 3.

[246] Yegül a.O. 98.

[247] P.M. Packard, Hesperia 49, 1980, 326ff.; T.E. Gregory, Hesperia 64, 1995, 295ff.

[248] Yegül a.O. 96.

[249] I. Nielsen, Thermae et Balnea I (1990) 146. Im Katalogteil wird unter der Nummer C 268 Isthmia als Heiligtum des Apollon aufgeführt und wird auf der Verteilungskarte südöstlich von Delphi lokalisiert.

[250] T.E. Gregory, Hesperia 64, 1995, 302; M. Galli, Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus (2002) 168 konstruiert irgendeine Form euergetischer Tätigkeit seitens des Herodes Atticus oder seines Umfeldes in bezug auf die Errichtung der Thermen.

[251] Gregory a.O. 303.

[252] ebenda 303ff.

Digitized by Google Original from

Wahrscheinlichkeit nach spätestens bei der Errichtung der Thermenanlage abgetragen werden mußte. Das Keramikmaterial erlaubt eine Datierung des Kaltwasserbeckens um oder kurz nach 365 v.Chr.[253]. Es wurden darüber hinaus Reste eines Gebäudes entdeckt, die zwar früher als das Wasserbecken sind, jedoch nicht näher untersucht wurden. Gregory brachte sie ebenfalls mit der griechischen Badanlage in Verbindung.

6.8.5.5. Der römische Bogen

In der zweiten Hälfte des 1. Jhs. n.Chr. wurde an der Straße, die von Osten her zum Poseidonheiligtum führte, ein monumentaler Bogen mit drei Durchgängen errichtet (*Abb. 37*)[254]. Der Bogen liegt ca. 380 m nordöstlich des Poseidontempels, und seine vier Stützpfeiler wurden in das nordöstliche Tor der späteren Hexamilion-Burg eingebaut[255]. Der Bogen besteht aus Kalkstein und war ursprünglich mit einer dünnen Schicht weißen Verputzes bedeckt, von dem stellenweise noch spärliche Reste zu sehen sind.

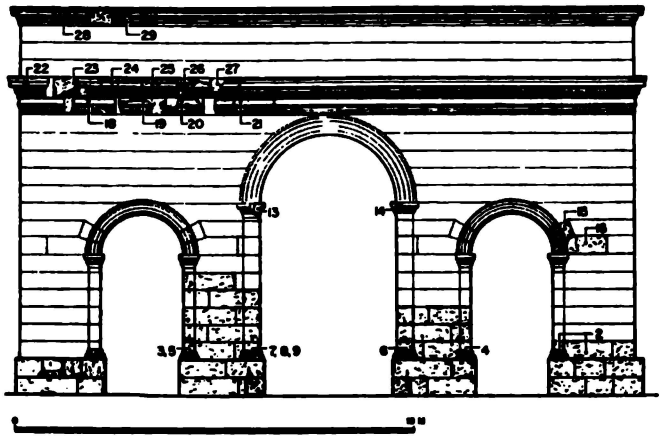


Abb. 37

Erhalten haben sich die Fundamente und mehrere Blöcke der aufgehenden Architektur, darunter die meisten der attisch-ionischen Antenbasen, Fragmente der Antenkapitelle des einfachen ionischen Typus, Keilsteine und Architravblöcke mit ionischem Kymation. Die erhaltenen Architekturfragmente erlauben eine ziemlich sichere Rekonstruktion der Maße des Monuments: Der Bogen war 15,99 m lang und ca. 9,5 m hoch. Auffällig ist jedoch seine geringe Breite, die kaum mehr als 2 m betrug, so daß der Bogen eher den Eindruck einer monumentalen Fassade als den eines imposanten Eingangs erweckte. Der Bogen war weder mit Statuen noch mit Reliefs ausgestattet.

Unklar ist die genaue Funktion des Bogens, der offensichtlich kein Ehrenbogen war. Gregory und H. Mills schlugen drei Deutungen vor: Der Bogen markierte die Grenze zwischen der Peloponnes und Nordgriechenland oder die zwischen Korinth und Krommyon oder diente nur als eine Art ὅρος für die nordöstlichste Ausdehnung des Poseidonheiligtums[256]. Keiner dieser Erklärungsversuche läßt sich eindeutig nachweisen, und es wäre durchaus möglich, daß alle drei Gründe eine Rolle für die Errichtung des Bogens gerade an dieser Stelle gespielt haben, denn er liegt tatsächlich an der Straße, die nicht nur zum Heiligtum führt, sondern auch die Peloponnes mit Nordgriechenland verbindet; er liegt ebenfalls an der Grenze zwischen dem Territori-

---

253 ebenda 279. 309.

254 T.E. Gregory – H. Mills, Hesperia 53, 1984, 407ff.; Isthmia V 52ff.

255 Gregory – Mills a.O. 407; Isthmia V, 55ff.

256 Gregory – Mills a.O. 426ff.

Original from

um von Korinth und dem von Krommyon und nicht zuletzt an der nordöstlichen Grenze des Poseidonheiligtums.

6.8.6. Literarisch und epigraphisch überlieferte Bauten

Vergleicht man ausschließlich die erhaltenen Reste der vier panhellenischen Heiligtümer miteinander, so entsteht sehr leicht der Eindruck eines sowohl qualitativen als auch quantitativen Unterschiedes zwischen Olympia und Delphi auf der einen Seite und Isthmia und Nemea auf der anderen[257]. Wie wenig vom isthmischen Heiligtum ausgegraben und überhaupt erhalten ist, machen erst die literarischen und epigraphischen Zeugnisse klar, die zusammen mit dem archäologischen Befund das Bild des Heiligtums vervollständigen.

Bei der Beschreibung des isthmischen Heiligtums erwähnt Pausanias außer den archäologisch bezeugten Bauten Siegerstatuen auf der einen Seite des Temenos und einen heiligen Fichtenhain auf der anderen[258], sowie ein Temenos mit einem Altar für die Kyklopen[259]. Der Fichtenhain wird auch von Strabo erwähnt[260]. Sehr wichtig für die Vervollständigung des Heiligtumsbildes ist ein epigraphisches Dossier (170/80 n.Chr.), das die Bautätigkeit des *archiereus* Poplius Licinius Priscus Juventianus dokumentiert[261]. Die verschiedenen Gebäude werden in dem Dokument in vier Kategorien aufgeführt: a) solche, die er vollenden ließ, b) solche, die er vollständig neu errichten ließ, c) solche, die er nur renovieren ließ und d) solche, die er in seiner Funktion als *agoranomos* stiftete[262]. Er vollendete verschiedene Herbergen (καταλύσεις) für die Athleten, die an den isthmischen Spielen teilnahmen. Die meisten Gebäude hat er jedoch neu errichten lassen: 1. Das Palaimonion zusammen mit seinem Altar und dem heiligen Eingang (τὸ Παλαιμόνιον σὺν τοῖς προσκοσμήμασιν καὶ τὸ ἐναγιστήριον καὶ τὴν ἱερὰν εἴσοδον). Gemeint sind, wie sich aus der Datierung des epigraphischen Dokuments hervorgeht, der zweite Monopteros des Palaimon, die Opfergrube C und der halbkreisförmige Eingang in den gesamten Palaimonionbezirk[263]. D.J. Geagan, der das epigraphische Dokument vor den Nachuntersuchungen von Gebhard und Hemans auch für die topographische Situation des Heiligtums heranzog, äußerte die Vermutung, daß es einen Vorgängerbau des zweiten Monopte-

---

[257] G. Roux, DossAParis 45, 1980, 38: «comparés à Delphes et à Olympie, l'Isthme et Nemée font figure de *parents pauvres*» (die Hervorhebung stammt von mir).

[258] Paus. 2, 1, 7: Ἐλθόντι δὲ ἐς τοῦ θεοῦ τὸ ἱερὸν τοῦτο μὲν ἀθλητῶν νικησάντων τὰ Ἴσθμια ἑστήκασιν εἰκόνες, τοῦτο δὲ πιτύων δένδρα ἐστὶ πεφυτευμένα ἐπὶ στοίχου, τὰ πολλὰ ἐς εὐθὺ αὐτῶν ἀνήκοντα.

[259] Paus. 2, 2, 1: καὶ δὴ ἱερόν ἐστιν ἀρχαῖον Κυκλώπων καλούμενος βωμός, καὶ θύουσιν ἐπ' αὐτῷ Κύκλωψι.

[260] Strab. 8, 6, 22: ἐπὶ δὲ τῷ Ἰσθμῷ καὶ τὸ τοῦ Ἰσθμίου Ποσειδῶνος ἱερὸν ἄλσει πιτυώδες συνηφερές.

[261] IG IV 203. P. Licinius Priscus Juventianus wird in einer lateinischen Inschrift aus Korinth als *archiereus* bezeichnet, s. J.H. Kent, Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926-1950 (1966) 89 Nr. 199.

[262] D.J. Geagan, Hesperia 58, 1989, 349ff. Viel allgemeiner wird das Dossier von M. Galli, Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus (2002) 239ff. besprochen und der euergetischen Tätigkeit des Herodes Atticus gegenübergestellt.

[263] G. Ekroth, The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults, 12. Suppl. Kernos (2002) 30ff. identifizierte mit dem *enagisterion* der Juventianus-Inschrift die dritte Opfergrube und die dazugehörige Umfassungsmauer.

Original from

ros gegeben haben muß, der auf den hadrianischen Münzen erscheint[264]. Seine Vermutung wurde durch die mehrmals angesprochenen Nachgrabungen archäologisch bestätigt. 2. Das Temenos und den Altar der Stammgötter mit allem, was davor gestanden hat (τοὺς τῶν πατρίων θεῶν βωμοὺς σὺν τῷ περιβόλῳ καὶ προνάῳ). 3. Die Räumlichkeiten, in denen die Athleten vor den Spielen von den Schiedsrichtern kontrolliert wurden (τοὺς ἐνκριτηρίους οἴκους). 4. Das Temenos des Helios mit der Umgrenzungsmauer, den Tempelbau und die Kultstatue (τοῦ Ἡλίου τὸν ναὸν καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἄγαλμα καὶ τὸν περίβολον). 5. Schließlich das Temenos des heiligen Tals mit den Tempeln der Demeter, der Kore, des Dionysos und der Artemis sowie die Tempelkultbilder und alles, was vor den Tempelhäusern stand (τὸν περίβολον τῆς ἱερᾶς νάπης καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ ναοὺς Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου καὶ Ἀρτέμιδος σὺν τοῖς ἐν αὐτοῖς ἀγάλμασιν καὶ προσκοσμήμασιν καὶ προνάοις). Das heilige Tal ist zwar noch nicht lokalisiert worden, zwei Streufunde konnten jedoch eindeutig mit dem Kult der Demeter in Verbindung gebracht werden[265]. Es handelt sich um einen fast vollständig erhaltenen Reliefkrater aus dem 4. Jh. v.Chr.[266] und um die Basis und die fragmentiert erhaltene hellenistische Statue eines Mädchens aus blauem Marmor mit einem Vogel in den Händen[267]. Beide Objekte tragen Dedikationsinschriften an Demeter: Auf der Innenseite der Mündung des Kraters steht Σοφὰ Δάματρι eingeritzt, während die Statuenbasis die Inschrift Κλεὼ Θάσιδος Δάματρι trägt. Diese Funde machen deutlich, daß der Demeterkult in Isthmia mindestens seit dem 4. Jh. v.Chr. bestand[268]. Allem Anschein nach existierten die Kultstätten im heiligen Tal bereits in griechischer Zeit; sie waren offensichtlich vor dem Bauvorhaben des Juventianus in ruinösem Zustand und konnten nicht einfach renoviert, sondern mußten neu gebaut werden.

Juventianus finanzierte auch Renovierungsarbeiten an den Tempeln der Eueteria und der Kore sowie an dem Ploutoneion und an einigen Stützmauern und Rampen, die wegen der Zeit und der häufigen Erdbeben renovierungsbedürftig waren (καὶ τοὺς ναοὺς τῆς Εὐετηρίας καὶ τῆς Κόρης καὶ τὸ Πλουτώνειον[269] καὶ τὰς ἀναβάσεις καὶ τὰ ἀναλήμματα ὑπὸ σεισμῶν καὶ παλαιότητος διαλελυμένα ἐπεσκεύασεν). Broneer brachte die Tempel der Eueteria und der Kore mit dem heiligen Tal in Verbindung[270]; die Inschrift läßt jedoch eine solche Lokalisierung keineswegs zu.

Als *agoranomos* stiftete Juventianus dem Heiligtum eine Halle mit rückwärtigen Räumen in der Nähe des Stadion. Aus einer anderen Inschrift geht eindeutig hervor, daß es sich bei dieser Halle um die Regulus-Halle handelt, die L. Castricius Regulus

---

[264] Geagan a.O. 359.

[265] O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 14; Isthmia II 113ff.

[266] J.L. Caskey, Hesperia 29, 1960, 168ff.

[267] Isthmia IV 116. Taf. 54a.

[268] V.R. Stojanovic-Anderson, in: Peloponnesian Sanctuaries 75ff. äußerte die Vermutung, daß eine Kultstätte aus dem 6. Jh. an der Lokalität Rachi der Demeter geweiht war. In der zweiten Hälfte des 4. Jhs., als in Rachi eine Siedlung entstand, wurde die Kultstätte aufgegeben, und ein weiteres Demeterheiligtum wurde näher am Poseidion gegründet. Die Inschrift des Juventianus bezieht sich höchst wahrscheinlich auf diese zweite Demeterkultstätte, aus der die zwei erhaltenen Votive stammen.

[269] Die enge Verbindung zwischen Korinth und dem isthmischen Heiligtum wird auch dadurch bestätigt, daß in einer 1997 gefundenen Inschrift hadrianischer Zeit erstmals die Existenz eines Ploutoneions in Korinth bezeugt wird, s. M.D. Dixon, Hesperia 69, 2000, 335ff.

[270] Isthmia II 113.

im 1. Jh. n.Chr. im Poseidonheiligtum errichten ließ[271]. Die Hinzufügung der Räume muß wahrscheinlich Juventianus zugeschrieben werden. Er mußte jedem korinthischen Bürger einen Denar bezahlen, um die Ruine (ἐρείπια στοᾶς τῆς Ῥήγλου) der Regulushalle kaufen zu dürfen und um schließlich fünfzig Zimmer daran zu bauen (οὕτως ὥστε ποιῆσαι οἴκους πεντήκοντα). Die Zahl der rückwärtigen Räume zeugt von der imposanten Länge der Halle. Die Räumlichkeiten waren wie die anfangs erwähnten Herbergen für die Athleten bestimmt (γεινομένους οἴκους τοῖς ἀθληταῖς).

Die literarisch bzw. epigraphisch überlieferten Bauten führen deutlichst vor Augen, wie wenig vom isthmischen Poseidonheiligtum bekannt ist und wie irreführend für seine Auswertung sein jetziges Bild sein kann. Nicht nur der Poseidontempel, sondern auch eine große Zahl von Tempeln, Temene, Altären, Siegerstatuen, Gebäuden für die Unterbringung der Athleten und nicht zuletzt der heilige Fichtenhain des Poseidon prägten das Bild des Heiligtums. Hinzu kamen auch die aufwendigen Sportanlagen.

6.8.7. Die Kultstatuengruppe

Von den Kultstatuen der griechischen Zeit im Poseidonheiligtum von Isthmos ist nichts bekannt. Man kann jedoch mit einiger Sicherheit davon ausgehen, daß die Kultstatuen der archaischen Zeit und diejenigen, die im ersten klassischen Tempel gestanden haben, durch die großen Brandkatastrophen von 470 und 390 v.Chr. ebenfalls zerstört wurden. Die Statue, die L. Mummius dem Heiligtum raubte, war aller Wahrscheinlichkeit nach die Kultstatue, die im zweiten klassischen Tempel gestanden hat[272]. Broneer nahm anhand der zweischiffigen Cella des archaischen und des ersten klassischen Tempels einen Doppelkult der Amphitrite und des Poseidon an; in dieser Zeit waren die beiden Götter nach Broneer nur σύνναοι. Nach der Umgestaltung der Cella wurden beide Statuen auf dieselbe Basis gestellt und als σύνθρονοι dargestellt[273]. Die Zweischiffigkeit der Cella ist allerdings in dieser Hinsicht keineswegs zwingend[274]. Keine der frühen Quellen erwähnt Amphitrite, die erst in römischer Zeit als gleichberechtigte Kultempfängerin neben Poseidon erscheint. Auch die Darstellung Amphitrites auf den Penteskouphia-Pinakes ist m.E. nicht ausschlaggebend, um einen Doppelkult in Isthmia zu rekonstruieren[275], vor allem wenn man bedenkt, daß neben Amphitrite auch andere Götter auf den Pinakes zusammen mit Poseidon dargestellt werden – wie Athena –, die jedoch in Isthmia nicht verehrt werden.

Eine sehr genaue Beschreibung der Kultbilder und der restlichen statuarischen Ausstattung des Poseidontempels im 2. Jh. n.Chr. erhalten wir von Pausanias. Demnach standen im Pronaos zwei Statuen des Poseidon, eine der Amphitrite und eine

---

[271] Geagan a.O. 353f.

[272] Dion Chrys. 37, 42: ἀλλὰ τὸν Ἰσθμιον, τὸν ἀγωνοθέτην τὸν ὑμέτερον, Μόμμιος ἐκ βάθρων ἀνασπάσας ἀνέθηκε τῷ Διί.

[273] Isthmia I 88.

[274] A. Kalpaxis, Früharchaische Baukunst in Griechenland und Kleinasien (1976) 18 mit Anm. 33.

[275] E. Will, Korinthiaka (1955) 208 Anm. 5 vermutete sogar, daß einige der Penteskouphia-Pinakes eine genaue Widergabe der archaischen Kultstatuengruppe überliefern.

Google Original from

der Thalassa, alle vier aus Bronze[276]. Die Kultbilder in der Cella waren ein Weihgeschenk des Herodes Atticus[277]. Es ist das einzige Mal in seiner Periegese, daß Pausanias so ausführlich ein zeitgenössisches Kunstwerk beschreibt[278]: Poseidon und Amphitrite waren auf einem Viergespann dargestellt, das von zwei Tritonen flankiert wurde. Offenbar neben dem Gespann stand eine Statue des Palaimon auf einem Delphin. Alle Statuen bestanden aus Gold und Elfenbein. Auf der Basis des Viergespanns waren Thalassa mit dem Aphroditekind in den Armen umgeben von Nereiden dargestellt[279]; es handelt sich offensichtlich um eine Darstellung des Mythos der Aphroditegeburt. Nach der Beschreibung des Pausanias standen die Statuen des Poseidon und der Amphitrite offensichtlich nicht direkt auf dem Gespann, sondern auf extra angefertigten Basen. Auf der Basis der Poseidonstatue waren die Dioskouren dargestellt[280].

Ebenfalls in der Cella waren Statuen der Thalassa, der Galene, eines Seepferdes, der Ino, des Bellerophon und des Pegasos aufgestellt[281]. Die Kultstatuen aus Gold und Elfenbein standen aller Wahrscheinlichkeit nach im Tempel bis zu seiner Zerstörung, denn Philostrat erwähnt im 3. Jh. n.Chr. die kolossalen Statuen des Poseidon und der Amphitrite, sowie die Statue des Palaimon auf dem Delphin[282]. Im 4. Jh. n.Chr. spricht der Redner Himerios von der Statue des Poseidon in Isthmia, die ihn als Wagenlenker darstellte[283]. Wichtige Hinweise finden sich m.E. in der antiken Literatur auch für die zwei Bronzestatuen des Poseidon in dem Pronaos. Herodot erwähnt eine überlebensgroße 3,08 m hohe Poseidonstatue aus Bronze, die von den Griechen nach der Schlacht bei Plataiai gestiftet worden ist[284]. Bei Lukian findet sich der Hinweis auf

---

[276] Paus. 2, 1, 7: καὶ ἀγάλματά ἐστιν ἐν τῷ προνάῳ δύο μὲν Ποσειδῶνος, τρίτον δὲ Ἀμφιτρίτης, καὶ Θάλασσα καὶ αὕτη χαλκῆ. Broneer (Isthmia II 90 mit Anm. 37) und Sturgeon (Isthmia IV 8) interpretieren die Pausaniasstelle anders: Nur die Statue der Thalassa war aus Bronze, während die restlichen drei Statuen aus einem anderen Material, vielleicht aus Stein, bestanden.

[277] M. Galli, Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus (2002) 215ff.

[278] K.W. Arafat, Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers (1996) 198.

[279] Paus. 2, 1, 9: Τὰ δὲ ἔνδον ἐφ' ἡμῶν ἀνέθηκεν Ἡρώδης Ἀθηναῖος, ἵππους τέσσαρας ἐπίχρυσους πλὴν τῶν ὁπλῶν· ὁπλαὶ δὲ σφισίν εἰσιν ἐλέφαντος. καὶ Τρίτωνες δύο παρὰ τοὺς ἵππους εἰσὶ χρυσοῖ, τὰ μετ' ἰξὺν ἐλέφαντος καὶ οὗτοι· τῷ δὲ ἅρματι Ἀμφιτρίτη καὶ Ποσειδῶν ἐφεστήκασι, καὶ παῖς ὀρθός ἐστι ἐπὶ δελφῖνος, ὁ Παλαίμων· ἐλέφαντος δὲ καὶ χρυσοῦ καὶ οὗτοι πεποίηνται. Τῷ βάθρῳ δὲ ἐφ' οὗ τὸ ἅρμα, μέση μὲν ἐπείργασται Θάλασσα ἀνέχουσα Ἀφροδίτην παῖδα, ἑκατέρωθεν δέ εἰσιν αἱ Νηρηΐδες καλούμεναι.

[280] Paus. 2, 1, 9: Τοῦ Ποσειδῶνος δέ εἰσιν ἐπειργασμένοι τῷ βάθρῳ καὶ οἱ Τυνδάρεω παῖδες, ὅτι δὴ σωτῆρες καὶ οὗτοι νεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰσὶ ναυτιλλομένων.

[281] Paus. 2, 1, 9: τὰ δὲ ἄλλα ἀνάκειται Γαλήνης ἄγαλμα καὶ Θαλάσσης καὶ ἵππος εἰκασμένος κήτει τὰ μετὰ τὸ στέρνον, Ἰνώ τε καὶ Βελλεροφόντης καὶ ὁ ἵππος, ὁ Πήγασος.

[282] Philostr. *vit. soph.* 2, 1, 5: καὶ τὰ Ἰσθμοῖ ἀγάλματα ὅ τε τοῦ Ἰσθμίου κολοσσὸς καὶ ὁ τῆς Ἀμφιτρίτης καὶ τὰ ἄλλα, ὧν τὸ ἱερὸν ἐνέπλησεν, οὐδὲ τὸν τοῦ Μελικέρτου παρελθὼν δελφῖνα. Sturgeon (Isthmia IV 4) versuchte die Gruppe, die Herodes Atticus dem Heiligtum stiftete, als lebensgroß zu rekonstruieren. Über die Stelle bei Philostrat aus der Vita des Herodes Atticus, die m.E. sehr deutlich ist, schreibt sie: »the statues of Poseidon and Amphitrite which he [Philostrat] characterizes as colossal could mistakenly refer to the marble cult group, but the entire passage is unspecific«. G. Roux, Pausanias en Corinthie (1958) 99 schließt sogar aus, daß in der Cella eine zweite Amphitritestatue gestanden haben kann.

[283] Himer. *or.* 47, 82-84: ἵππειον Ποσειδῶνα τιμῶσιν Ἕλληνες καὶ θύουσιν ἐπὶ Ἰσθμῷ τῷ θεῷ, δεικνύοντες αὐτὸν ἡνίοχον καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ἀγάλμασιν.

[284] Hdt. 9, 81: καὶ ἐν τῷ Ἰσθμῷ θεῷ, ἀπ' ἧς ἑπτάπηχυς χάλκεος Ποσειδέων ἐξεγένετο. W. Gauer, Weihgeschenke aus den Perserkriegen, 2. Beih. IstMitt (1968) 98 vermutete, daß diese Statue Poseidon

eine Bronzestatue des Poseidon, die Lysipp im Auftrag der Korinther geschaffen haben soll[285]. Die Anzahl der Statuen des Poseidon, die Pausanias im Pronaos des Tempels sah, und das Material, Bronze, sprechen m.E. für die Möglichkeit, die von Herodot und Lukian erwähnten Poseidonstatuen mit denen im Pronaos des Poseidontempels zu identifizieren.

Aus der Fülle der korinthischen Münzen, die eine Darstellung Poseidons tragen, ist es m.E. nicht möglich, einige mit Sicherheit mit den Statuen in Isthmia in Verbindung zu bringen, zudem auch in Korinth selbst drei Poseidonstatuen überliefert sind. In den meisten Fällen erscheint Poseidon sitzend oder stehend mit seinen üblichen Attributen: Delphin und Dreizack[286]. Eine Münzprägung zeigt Poseidon im Habitus des Typus Lateran[287]. Eine interessante Variante bilden die Darstellungen auf Münzen, die Poseidon auf einem von Tritonen bzw. Seepferden gezogenen Gespann zeigen[288]. Vielleicht handelt es sich um eine vereinfachte Wiedergabe des Weihgeschenks des Herodes Atticus.

Bei den Grabungen von Broneer wurden mehrere Fragmente kolossaler Figuren aus Marmor sowie Reliefdarstellungen gefunden. Letztere stammen nach Sturgeon von einer Basis überlebensgroßer Statuen. Die bedeutendsten Skulpturfragmente sind das Oberteil einer weiblichen Figur mit Chiton, Peplos und Himation – an seiner Unterseite zeigt dieses Fragment Anathyrose, was eindeutig darauf hindeutet, daß die ursprüngliche Figur aus mehreren Teilen gebildet wurde –, mehrere Fragmente vom Gewand derselben Figur, Fragmente der unteren Gesichtshälfte und der Haare einer bärtigen Figur sowie Fragmente von Beinen und der rechte Fuß einer nackten oder halbnackten männlichen Figur[289]. Die Relieffragmente lassen sich thematisch in zwei Gruppen einteilen: Die eine zeigt die Jagd auf den kalydonischen Eber und die andere die Tötung der Niobiden[290].

---

wahrscheinlich in der Art des Gottes von Artemision zeigte. W. Fuchs, Thetis 2, 1995, 73ff. identifizierte dagegen die von Herodot erwähnte Statue mit der, die L. Mummius aus dem Heiligtum raubte und in Rom Juppiter weihte, vgl. auch. M. Pape, Griechische Kunstwerke aus Kriegsbeute und ihre öffentliche Aufstellung in Rom (1975) 19. Fuchs betrachtete die Poseidonstatue in Museo Nuovo in Rom (Inv.-Nr. 1389) als eine römische Kopie dieses Bildwerkes, das er mit dem jungen Pheidias in Verbindung bringen möchte. Für die Identifizierung der Statue, die von den Griechen in Isthmia nach der Schlacht bei Plataiai gestiftet worden ist, mit der, die L. Mummius nach Rom brachte, gibt es keine Anhaltspunkte. Ebenfalls wenig überzeugend ist die Zuschreibung des Anathems aus dem Jahre 479/78 v.Chr. an Pheidias. Ich glaube dagegen, daß L. Mummius vielmehr die Kultstatue aus dem zweiten klassischen Tempel raubte, was die Weihung der Goldelfenbeingruppe seitens des Herodes Atticus im 2. Jh. n.Chr. ermöglichte.

[285] Luc. *Jup. trag.* 9: Ναί, ἀλλὰ σὲ μέν, ὦ ἐννοσίγαιε, χαλκοῦν, ὁ Λύσιππος καὶ πτωχὸν ἐποίησεν, οὐκ ἐχόντων τότε Κορινθίων χρυσόν.

[286] Sitzend: BMC, Corinth, Taf. XV 1 (auf einem Felsen); Taf. XIX, 7. XXXI, 1 (auf einem Thron); Taf. XXI 3 (ihm gegenüber steht Athena). Stehend: ebenda Taf. XXI, 2; Numismatic Commentary Taf. D LXI. LXII.

[287] BMC, Corinth, Taf. XIX 4; Numismatic Commentary Taf. D LIII. Zum Poseidon Typus Lateran s. A. Klöckner, Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst (1997) 20ff. 197ff. mit ält. Lit.

[288] Numismatic Commentary Taf. D LVII-LIX.

[289] Isthmia IV 76ff. 85ff. 99ff.

[290] ebenda 81ff. 94ff. 103ff.

Anhand der genannten Fragmente rekonstruierte Sturgeon eine Kultstatuengruppe: Amphitrite (H: 3,40 m) wäre sitzend und spendend mit einer Phiale in der rechten und einem Szepter in der linken Hand gezeigt. Zu ihrer linken Seite wäre Poseidon (H: 4,2 m) nackt und stehend, mit dem rechten Fuß zurückgesetzt und dem Dreizack in der rechten Hand zu rekonstruieren. Die Basis der Kultstatuen würde an der Vorderseite die Jagd auf den kalydonischen Eber und an den Seiten Teile der Niobidentötung tragen[291]. Einiges ist m.E. problematisch an einer solchen Rekonstruktion und vor allem an der Identifizierung mit den Kultbildern. Sturgeon betrachtete sowohl die Statuen als auch die Reliefs als frühantoninisch und datierte sie um die Mitte des 2. Jhs. n.Chr. Sie meinte darüber hinaus, daß die von ihr rekonstruierten Kultstatuen höchstens 20 Jahre vor denjenigen entstanden sind, die Herodes Atticus gestiftet hat[292]. P. Graindor und Broneer zeigten mit guten Argumenten, daß die Goldelfenbeinstatuen kolossal gewesen sein müssen[293], so daß es neben ihnen im rückwärtigen Teil der Cella kaum noch Platz für eine zweite kolossale Kultstatuengruppe gegeben haben dürfte. Sturgeon nimmt jedoch an, daß die von ihr als Amphitrite interpretierte Statue im Tempel bis zu seiner endgültigen Zerstörung gestanden hat.

Somit entsteht die Frage, ob man den Befund nur auf diese Weise interpretieren kann. Pausanias sah in dem Poseidontempel außer der Kultbildergruppe auch weitere Statuen, darunter die der Thalassa, der Galene und der Ino. Es wäre m.E. denkbar, daß der gefundene Torso einer dieser Figuren gehört und nicht der Amphitrite. Daß die Statue im Tempel gestanden haben muß, ist auf jeden Fall anzunehmen, da die meisten Fragmente der Figur entweder im Tempelgebäude selbst oder in der Peristasis gefunden wurden. Bei der männlichen Figur ist zwar anhand des Bartes klar, daß es sich um Poseidon handeln kann, der Aufstellungsort ist jedoch unbekannt: Die meisten Fragmente dieser Figur stammen entweder aus dem zweiten Palaimonionbezirk oder aus dem Bereich der Südhalle des Peribolos. Man könnte sogar vermuten, daß die Statue im Freien stand.

In bezug auf die Reliefplatten bemerkt Sturgeon, daß die Bearbeitung der Rückseite bei den zwei Gruppen unterschiedlich sei: Die Rückseite der Reliefs mit der Darstellung der Niobidentötung hat eine glatte und sorgfältig bearbeitete Oberfläche im Gegensatz zu den Reliefs mit der Darstellung der Jagd auf den kalydonischen Eber, deren Rückseite merklich grober bearbeitet ist[294]. Dies deutet m.E. daraufhin, daß die zwei Reliefgruppen die Basen unterschiedlicher Monumente geschmückt haben, die vermutlich im Tempel gestanden haben, da die meisten Fragmente dort auch gefunden wurden.

---

[291] ebenda Taf. 34. Problematisch ist m.E. auch die Verbindung der Reliefs mit der von Sturgeon rekontruierten Kultstatuengruppe: Sowohl die Jagd auf den kalydonischen Eber als auch die Tötung der Niobiden haben als Bildthemen keinen inhaltlichen Bezug zu Poseidon oder Amphitrite. Die Basen der von Herodes Atticus geweihten Kultstatuengruppe trugen dagegen Reliefs, die eindeutig Bezug auf die Statuen nahmen: Thalassa mit dem Aphroditekind und die Dioskouren als Retter von Schiffen und Seefahrern.

[292] ebenda 4. 98f.

[293] P. Graindor, Un milliardaire antique: Hérode Atticus et sa famille (1930) 210ff.; Isthmia I 88ff.

[294] Isthmia IV 103.

6.8.8. Der Kult

Die Nachuntersuchung des Keramikmaterials aus Isthmia durch Morgan hat deutlich gemacht, daß die Kultaktivität im isthmischen Poseidonheiligtum bereits um die Mitte des 11. Jhs. v.Chr. begonnen hat[295]. Die Keramikformen – überwiegend Trinkgefäße und Eßgeschirr – deuten darauf hin, daß nach den sicher anzunehmenden Opferhandlungen ein Kultmahl stattgefunden hat. Das Fehlen jeglicher Spuren eines Tempelhauses in dieser Zeit legt die Vermutung nahe, daß das Heiligtum vielmehr eine Art hypäthraler Kultstätte gewesen sein muß, wo die Opferteilnehmer in Zelten bzw. in emphemeren Hütten gespeist haben, nachdem sie im Freien die Opferung vollzogen haben. Das Votivmaterial besteht hauptsächlich aus Terrakotten – überwiegend Stierstatuetten – und weniger aus Bronzeartefakten wie Dreifüßen. Die Existenz von Schmuck unter dem Votivmaterial zeigt, daß das Heiligtum schon in dieser Zeit auch von Frauen besucht wurde. Die verehrte Gottheit in dieser frühen Phase des Heiligtums ist nicht bezeugt, dürfte jedoch Poseidon gewesen sein, zumal archäologisch kein Bruch in der Kultaktivität festzustellen ist.

Obwohl das isthmische Heiligtum oft in den schriftlichen Quellen erwähnt wird, sind die daraus zu gewinnenden Informationen über die Kultaktivität äußerst spärlich. Es ist vielmehr der archäologische Befund um den Altarbereich, der Auskunft über das Kultgeschehen gibt. Die osteologische Untersuchung der Tierknochen hat ergeben, daß zu Ehren Poseidons nicht nur Stiere geopfert wurden, wie dem Votivmaterial zu entnehmen wäre: Neben Stieren wurden auch kleinere Tiere wie Schweine, Schafe, Ziegen und Vögel dargebracht[296]. Die Opferrituale fanden seit der archaischen Zeit an dem großen Altar statt, der vermutlich an der Stelle des früheren Opferplatzes stand, und der von Herodot explizit erwähnt wird[297]. Allgemein Opferhandlungen (θυσίαι) an Poseidon werden von Xenophon und Himerios erwähnt[298]. Stephanos von Byzanz erwähnt die *isthmiades* bzw. *isthmiotai*, Trankopfer an Poseidon, mit denen der Festfriede für die isthmischen Spiele eröffnet wurde[299]. Aelius Aristeides überliefert gemeinsame Trank- und Blutopfer an Poseidon, Amphitrite, Palaimon und Leukothea sowie die Entsendung von Theorien nach Isthmia[300]. Pseudo-Lukian verdanken wir den Hinweis auf die Existenz eines Lobliedes (ὕμνος) an Poseidon und Amphitrite und eines kleinen Liedes (ᾆσμα οὐ μέγα) an Melikertes/Palaimon und Leukothea, die offenbar den Opferhandlungen vorangingen[301].

---

[295] C. Morgan, AJA 92, 1988, 268; dies., in: Gebhard I 18ff.; dies., in: Placing the Gods 105ff.; dies., in: CPAE 73ff.

[296] Isthmia I 56.

[297] Hdt. 8, 123: ἐπὶ τοῦ Ποσειδέωνος τῷ βωμῷ.

[298] Xen. *hell.* 4, 5, 1: ποιοῦντες τὴν θυσίαν τῷ Ποσειδῶνι; Himer. *or.* 47, 82-84: καὶ θύουσιν ἐπὶ Ἰσθμῷ τῷ θεῷ.

[299] Steph. Byz. s. v. Ἰσθμός: καὶ Ἰσθμιάδες σπονδαί. λέγονται καὶ Ἰσθμιῶται.

[300] Ael. Arist. *Isthm.* 31: καὶ σπενδόντων τε ἅμα καὶ θυόντων καὶ θεωρίας ἀναγόντων τῷ τε Ποσειδῶνι καὶ τῇ Ἀμφιτρίτῃ καὶ τῷ Παλαίμονι καὶ τῇ Λευκοθέᾳ.

[301] Pseudoluk. *Nero* 3: ὕμνον μὲν Ἀμφιτρίτης τε καὶ Ποσειδῶνος ᾖσε καὶ ᾆσμα οὐ μέγα Μελικέρτῃ τε καὶ Λευκοθέᾳ.

Original from

Informationen über den Kultcharakter Poseidons in Isthmia lassen sich aus seinen Kultepiklesen gewinnen. Am häufigsten erscheint der Beiname Isthmios[302], der sich wie Tainarios oder Geraistios von seinem Kultort ableiten läßt. Poseidon ist demnach der unstrittige Herr des Gebietes um den Isthmos. Aus dem 5. Jh. v.Chr. ist der Beiname Seisichthon überliefert[303]. In einem Gebiet, das sehr oft von katastrophalen Erdbeben heimgesucht wurde, ist anzunehmen, daß Poseidon viel stärker als Erdbebengott verehrt wurde, als die Schriftquellen über Isthmia vermuten lassen. Erst im 4. Jh. n.Chr. überliefert eine Quelle die Epiklese Hippios für Poseidon in Isthmia[304].

Der wichtigste Kult neben dem des Poseidon war zweifelsohne der des Heros Melikertes/Palaimon. Alle drei panhellenischen Heiligtümer auf der Peloponnes weisen die Zweiteilung des Kultgeschenens in das olympische und das heroische auf[305]. Studien zum Palaimonmythos sind zu den unterschiedlichsten Ergebnissen gekommen: E. Will hielt den Kult für vorgriechisch[306], während J.G. Hawthorne ihn anhand der damals bekannten literarischen Zeugnisse erst in der Kaiserzeit ansetzte[307]. Ein Fragment jedoch einer verlorenen isthmischen Ode des Pindar bezeugt die Existenz des isthmischen Palaimonmythos und somit seines Kultes in Isthmia zumindest ab dem mittleren 5. Jh. v.Chr.[308]. Ausführliche Informationen über den Kult des Palaimon erhalten wir allerdings erst von Autoren der römischen Zeit[309]. Plutarch beschreibt den Kult des Palaimon als eine *teleté* (Mysterion), die immer nachts stattzufinden hat[310]. Aelius Aristeides spricht von Teilnahme nicht an der *teleté*, sondern an einem geheimen Kultgeschehen, einem *orgiasmos*[311]. Von *orgia* spricht auch Philostrat, der genauere Informationen über die Opferhandlung liefert: Das Opfertier war ein schwarzer Stier aus der Herde des Poseidon, das Opfer charakterisiert er als *enagisma*[312]. Schwarze Opfertiere und *enagismoi* bzw. *enagismata* sind feste Bestandteile von chthonischen Opferhandlungen[313]. In Olympia wurde Pelops ein schwarzer Zie-

---

[302] Pind. *Ol.* 13, 4; *Schol. Pind. Ol.* 13, 4b; Strab. 8, 6, 4. 22; Philostr. *vit. soph.* 2, 1, 5; Steph. Byz. s.v. Ἰσθμός.

[303] Pind. *Isthm.* 1, 53.

[304] Himer. *or.* 47, 82.

[305] E. Protonotariou-Deilaki, in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, Athen 5.-9. September 1988 (1992) 167ff.

[306] E. Will, Korinthiaka (1955) 169ff. bes. 177.

[307] J.G. Hawthorne, TAPhA 89, 1958, 92ff.

[308] Pind. fr. 56 (Snell 6.5 [1]), s. auch E.R. Gebhard – M.W. Dickie, in: R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek Hero Cult (1999) 159ff.

[309] H. Koester, in: D.L. Balch – E. Ferguson – W.A. Meeks (Hrsg.), Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe (1990) 355ff.; M. Piérart, Kernos 11, 1998, 85ff.; R.A. Seelinger, Maia 50, 1998, 271.

[310] Plut. *Thes.* 25, 4: ὁ γὰρ ἐπὶ Μελικέρτῃ τεθεὶς αὐτόθι νυκτὸς ἑδρᾶτο, τελετῆς ἔχων μᾶλλον ἢ θέας καὶ πανηγυρισμοῦ τάξιν.

[311] Ael. Arist. *Isthm.* 40: τῆς τελετῆς <τῆς> ἐπ' αὐτῷ καὶ τοῦ ὀργιασμοῦ μετασχεῖν.

[312] Philostr. *imag.* 2, 16, 3: ὁ μὲν οὖν τῆς θυσίας ὁ λόγος καὶ ἡ τῶν θυσάντων ἐσθὴς καὶ τὰ ἐναγίσματα, ὦ παῖ, καὶ τὸ σφάττειν ἐς τὰ τοῦ Παλαίμονος ἀποκείσθω ὄργια.

[313] In Milet wurde für Herakles ein schwarzes Schaf geopfert – vielleicht als *holokauston*, s. F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie Mineure (1955) Nr. 42 Z. 5-6. Auch Göttern mit einem chthonischen Charakter wurden schwarze Tiere geopfert: Auf Mykonos z.B. wurden Zeus Chthonios und Demeter

genbock geopfert, und die Opferteilnehmer, die von seinem Fleisch aßen, durften den Tempel des Zeus keinesfalls betreten[314]. Von einer *teleté* spricht Pausanias ebenfalls in dem Abschnitt, wo er die Mysterien im Heiligtum der Despoina in Lykosoura erwähnt[315]. Pausanias und Aelius Aristeides sprechen von dem Eid, den man vor Palaimon schwören konnte[316]. Die Annahme von Broneer, daß es sich hierbei um den Eid der Athleten vor dem Beginn der Isthmien handelt, lassen die beiden Texte nicht zu[317]. Im Falle von Olympia, wo Pausanias sehr ausführlich den Eid der Athleten vor der Statue des Zeus Horkios im Bouleuterion beschreibt, sagt er ausdrücklich, daß es sich um den Athleteneid vor den Spielen handelt[318]. Beim Eid vor Palaimon spricht er allgemein von allen Fremden und Korinthern, die schwere Folgen zu tragen haben würden, falls sie ihren Eid brechen würden. Es handelt sich m.E. vielmehr um einen Eid, den Teilnehmer des palaimonischen *mysterion* ablegen mußten, daß sie das Erlebte nicht weiter erzählen würden.

Die meisten den antiken Quellen zu entnehmenden Informationen über den nächtlichen Kult des Palaimon konnten auch archäologisch bestätigt werden. Auf römischen Münzen erscheint oft der Monopteros des Palaimon mit einem Stier zu seiner rechten oder linken Seite[319]. Daß die *teleté* und die *orgia* nachts stattgefunden haben, wird durch den Fund von unzähligen Lampen im Bereich des Palaimonion eindeutig belegt[320]. In den Opfergruben, die mit dem Palaimonkult verbunden sind, wurden Stierknochen gefunden, und die Oberfläche der Seitenwände der Gruben zeugt von den enormen Temperaturen, die bei den *enagismoi* erreicht wurden.

Der Kult der Amphitrite in Isthmia ist m.E. nur für die römische Kaiserzeit mit Sicherheit nachzuweisen. Auf der Peloponnes sind – abgesehen vom isthmischen Heiligtum – keine gemeinsamen Kulte des Poseidon und der Amphitrite überliefert. Die Tonpinakes von Penteskouphia, die immer als ein frühes Zeugnis eines gemeinsamen Kultes angeführt wurden, zeigen Poseidon nicht nur mit Amphitrite, sondern auch mit anderen Göttern zusammen[321]. Der einzige Hinweis auf einen griechischen Kult der

---

Chthonia δερτὰ μέλανα (schwarze gehäutete Schafe) dargebracht, s. F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques (1969) Nr. 96 Z. 25.

[314] Homo Necans 108ff.

[315] Paus. 8, 37, 8.

[316] Paus. 2, 2, 1: ὃς δ' ἂν ἐνταῦθα ἢ Κορινθίων ἢ ξένος ἐπίορκα ὀμόσῃ, οὐδεμία ἐστὶν οἱ μηχανὴ διαφυγεῖν τοῦ ὅρκου; Ael. Arist. *Isthm.* 40: Παλαίμονα δὲ καὶ εἰπεῖν καλὸν καὶ τοὔνομα αὐτοῦ ὀνομάσαι καὶ ὅρκον ποιήσασθαι. A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 258 verbindet irrtümlicherweise den Eid mit Poseidon. Zum Eid allgemein s. R. Hirzel, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte (1902); Griechische Religion 377ff.

[317] Isthmia II 111ff. An die Verbindung zwischen einem Athleteneid und dem Palaimonion glaubt P. Marchetti, in: ders. – K. Kolokotsas, Le Nymphée de l'Agora d'Argos. Fouille, étude architecturale et historique (1995) 204; ders., in: Argos et l'Argolide 357ff. Marchetti verwendet allerdings als einziges Argument für seine Annahme die problematische Pausaniasstelle, wo mit Sicherheit nicht von Athleten gesprochen wird.

[318] Paus. 5, 24, 9-11.

[319] BMC, Corinth, Taf. XX 14. XXII 12.

[320] Isthmia III 92.

[321] P. Reichert-Südbeck, Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia (2000) 122f. nimmt trotzdem einen griechischen Kult der Amphitrite im Tempel des Poseidon in Isthmia an; sie argumentiert allerdings mit den sehr späten literarischen Quellen und der Darstellung der Amphitrite auf den Pinakes von Penteskouphia.

Digitized by Google Original from

Amphitrite in Isthmia, der allerdings nicht unbedingt in dieser Art gedeutet werden müßte, ist die Erwähnung einer Amphitritestatue im Pronaos des Poseidontempels bei Pausanias[322].

Wie in den panhellenischen Heiligtümern von Olympia und Delphi wurde auch in Isthmia neben Poseidon eine große Zahl anderer Gottheiten (Demeter, Kore, Dionysos, Artemis, Plouton, Kyklopen) verehrt. Dies hat jedoch mit dem panhellenischen Charakter des Heiligtums zu tun und ist nicht besonders spezifisch für den Poseidonkult.

6.8.9. Die Zerstörung des Heiligtums

Nach der erneuten Blütezeit des Heiligtums seit dem 1. Jh. n.Chr. unter römischer Herrschaft zeugt das Keramikmaterial von einer Vernachlässigung der Stätte am Ende des 3. Jhs. n.Chr. J. Marty brachte diesen Zustand zunächst mit der Invasion der Heruler in Verbindung[323]. Später zog sie eher eine Naturkatastrophe in Betracht[324]. Nach Clement und A.E. Beaton fand der Kultbetrieb im Heiligtum sein endgültiges Ende nach dem Verbot jeglichen polytheistischen Götterkultes durch Theodosius I. im Jahre 392 n.Chr., während Alarich die verlassene heilige Stätte bereits 396 n.Chr. zerstörte[325]. R.M. Rothaus vermutet dagegen, daß die Kultstätte auch nach dem theodosianischen Edikt frequentiert wurde[326]. Der Bau des Hexamilion, das früher als justinianisch angesehen wurde, wird nach den Grabungen von der University of California at Los Angeles (1967-78) und der 6. Ephorie byzantinischer Antiken (1992) in das frühe 5. Jh. n.Chr. datiert[327]. Architektonische Materialien aus dem Heiligtum wurden als Spolien für die Errichtung des Hexamilion wiederverwendet.

6.9. Lechaion. Heiligtum des Poseidon Lechaios

Epiklese: Lechaios

Lit. Quellen: Kallim. *hymn.* 4, 271; Paus. 2, 2, 3; Plut. *sept. conv.* 21D 164

Archäologische Belege: Münze aus der Zeit des Caracalla

Lechaion, die zweite Hafenanlage Korinths, liegt nördlich der Stadt am korinthischen Golf (*Abb. 25*). Durch seine Lage bildete Lechaion den Ausgangspunkt für den westlichen Handel Korinths und war darüber hinaus auch der Kriegshafen der Stadt; bereits im 5. Jh. v.Chr. wird Lechaion als der Hauptkriegshafen Korinths beschrieben[328] und im 4. Jh. bildet es den Hauptstützpunkt der makedonischen Flotte[329].

---

[322] Paus. 2, 1, 7.

[323] J. Marty, in: Gregory, Corinthia 121ff.

[324] ebenda 126ff.

[325] A.E. Beaton – P.A. Clement, Hesperia 45, 1976, 267ff.

[326] R.M. Rothaus, Corinth: The First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion (2000) 84ff.

[327] Isthmia V 141ff.

[328] Xen. *hell.* 4, 5, 19.

[329] Polyb. 5, 2. Für eine ausführliche Geschichte Lechaions vom 6. Jh. bis zur Neugründung Korinths s. K. Freitag, Der Golf von Korinth. Historisch-topographische Untersuchungen von der Archaik bis in das 1. Jh. v.Chr. (1999) 202ff.

Im Gegensatz zu Kenchreai wurde Lechaion bis heute kaum erforscht, trotz der Feststellung von J. Paris, daß es eine der größten antiken Hafenanlagen im Mittelmeerraum darstellt[330]. Der Hafen ist heute fast vollständig versandet; dennoch läßt sich seine einstige Gestalt und Ausdehnung mit Sicherheit rekonstruieren: Demnach bestand Lechaion aus zwei äußeren und zwei inneren Häfen, die miteinander durch Kanäle verbunden waren (*Abb. 38*)[331]. Aus der antiken Überlieferung geht eindeutig hervor, daß Lechaion im Gegensatz zu Kenchreai nie zu einer bedeutenden Siedlung wurde; Diodor beschreibt Lechaion als Dorf[332], und Strabo sieht kaum Häuser[333]. Lechaion liegt viel näher an Korinth als Kenchreai, und hierin muß man m.E. den Grund für das unterschiedliche Wachstum der beiden Siedlungen sehen.

Lechaion war mit Korinth durch eine lange Mauer verbunden[334]. Die einzigen sichtbaren Reste des antiken Lechaion sind eine römische Villa[335], eine viereckige Konstruktion auf einem künstlichen Inselchen in dem inneren westlichen Hafen[336] und Reste einer antiken Straße, die bis Ende des 2. Jhs. n.Chr. in Benutzung war und von Westen her zum Hafen führte[337].

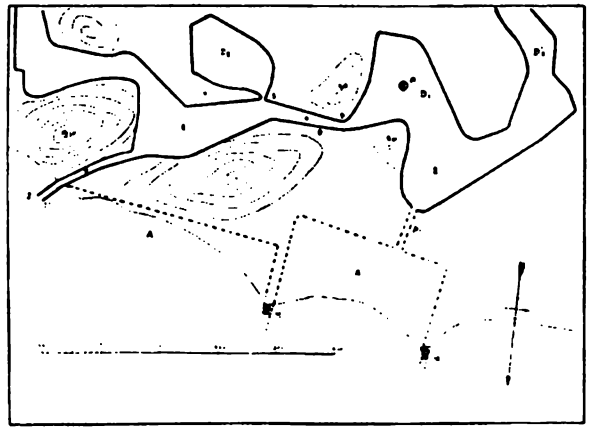


Abb. 38

Dank der schriftlichen Überlieferung sind unsere Kenntnisse über das Kultleben in Lechaion verhältnismäßig reich. Pausanias sah ein Heiligtum und eine Bronzestatue des Poseidon[338], und Kallimachos überliefert die Epiklese Lechaios[339]. Durch Plutarch ist die Existenz eines Aphroditeheiligtums mit einem Hestiatorion in der Nähe von Lechaion gesichert. Er überliefert darüber hinaus eine Libation an die Musen und an Aphrodite (und nicht an Amphitrite, wie in einigen Plutarchausgaben zu lesen ist)[340]. Der einzige Tempelbau, der eventuell lokalisiert werden könnte, ist der Poseidontempel.

---

330 J. Paris, BCH 39, 1915, 9.

331 A. Georgiades, Les ports de la Grèce dans l'antiquité (1907) 1ff. Taf. 1; Paris a.O. 5ff.; K. Lehmann-Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres, 14. Beih. Klio (1923) 148ff. 239.

332 Diod. 14, 86, 4: εἰς τὸ Λέχαιον, τὸ μὲν πρῶτον πολιορκήσαντες τὸ χωρίον τὸ ἐντὸς τοῦ διατειχίσματος εἰσεβιάζοντο.

333 Strab. 8, 6, 22: τὸ δὲ Λέχαιον ὑποπέπτωκε τῇ πόλει κατοικίαν ἔχον οὐ πολλήν.

334 Xen. *Ages.* 2, 17.

335 A. Philadelpheus, ADelt 4, 1918, 125ff.

336 Georgiades a.O. 1; Paris a.O. 9; Lehmann-Hartleben a.O. 150; J. Shaw, AJA 73, 1969, 370ff.

337 D.I. Pallas, Prakt 1965, 137ff.

338 Paus. 2, 2, 3: Ἔστι δὲ ἐν Λεχαίῳ μὲν Ποσειδῶνος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα χαλκοῦν.

339 Kallim. *hymn.* 4, 271: οὐ Κερχνὶς κρείοντι Ποσειδάονι Λεχαίῳ.

340 Plut. *sept. conv.* 21D 146: παρεσκευάκει μὲν γὰρ οὐκ ἐν τῇ πόλει τὴν ὑποδοχὴν ὁ Περίανδρος, ἀλλ' ἐν τῷ περὶ τὸ Λέχαιον ἑστιατορίῳ παρὰ τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἱερόν, ἧς ἦν καὶ ἡ θυσία; 21D 164: σπείσαντες οὖν Μούσαις καὶ Ποσειδῶνι καὶ Ἀμφιτρίτῃ διαλύωμεν εἰ δοκεῖ τὸ συμπόσιον. U. v. Wilamowitz-Möllendorf,

Digitized by Google Original from

Auf einer korinthischen Münze aus der Zeit des Caracalla wird der Hafen von Lechaion wiedergegeben[341]. Dargestellt wird ein kleiner Prostylos, der über eine Treppe zugänglich ist und zu dessen beiden Seiten sich Säulenhallen oder Lagerhäuser erstrecken. Links und rechts vom Tempel sind relativ unklar ein Schrein bzw. eine Statue zu erkennen. Zwischen den beiden Kolonnaden – offensichtlich im Meer – befinden sich zwei Tritone. Wegen der viereckigen Form des Hafens auf der Münze, die von der typisierten Halbkreisform abweicht[342], liegt die Vermutung nahe, daß es sich um den Versuch einer 'realistischen' Darstellung des Hafens handelt.

Die Form des auf der Münze dargestellten Hafens würde hervorragend zum äußeren westlichen Hafen passen. Der Tempel auf der Münze wurde bis heute immer als der Poseidontempel angesehen, und ich schließe mich der *communis opinio* an, da sich die übrigen von den antiken Autoren für Lechaion überlieferten Kulte nicht am Hafen lokalisieren lassen – das Aphroditeheiligtum lag zwar nah an Lechaion, jedoch nicht direkt am Hafen. Wegen der topographischen Anhaltspunkte, die die Münze bietet, läßt sich auch die ungefähre Lage des Tempels vermuten: Er lag wahrscheinlich in der Nähe des Kanals, der den äußeren mit dem inneren westlichen Hafen verband.

Mitten im inneren westlichen Hafen befinden sich auf einer kleinen künstlichen Insel die Fundamentreste einer quadratischen Konstruktion aus dem 2. Jh. n.Chr., die J.W. Shaw eingehend untersucht und publiziert hat[343]. Diese Konstruktion wurde von A. Georgiades und zuletzt von E. Walde als die Basis der bronzenen Poseidonstatue identifiziert, die Pausanias in Lechaion sah[344]. Shaw zeigte dagegen mit guten Argumenten, daß die Poseidonstatue am wahrscheinlichsten im Tempel selbst oder in seiner Nähe stand. Einen so auffälligen Aufstellungsort wie eine Insel inmitten eines Hafens hätte Pausanias vermutlich erwähnt, wie es bei der Poseidonstatue in Kenchreai der Fall ist. Die Identifizierung der Fudamente auf der Insel als Reste eines Wachturms oder der Basis einer Kaiserstatue läßt sich allerdings ebenfalls nicht nachweisen[345]. Es bleibt ungewiß, ob die Statue rechts vom Tempel auf der Münze des Caracalla das von Pausanias erwähnte Götterbild ist.

Poseidon erscheint in Lechaion wie auch in dem Bruderhafen Kenchreai als Meeresgott und Hafenpatron. Dem Mythos nach war Leches, der *heros eponymos* Lechaions, der Bruder von Kenchrias und ein Sohn Poseidons[346]. Ob die Beziehung zwischen Poseidon und Aphrodite in Lechaion so eng wie in Kenchreai oder in Patrai (**Ac 5**) ist, muß offen bleiben, obwohl die sieben Weisen ihr Symposion im gleichnamigen Werk Plutarchs mit einer Libation an Poseidon beenden[347]. Der delische Hym-

---

Hermes 25, 1890, 225 wies zu Recht darauf, daß das Symposion im Aphroditeheiligtum stattfand, und daß es unmöglich gewesen wäre, daß Aphrodite bei dem letzten Dankopfer überhaupt nicht erwähnt wurde; so vermutete er, daß die Schreiber, die dieses Werk Plutarchs kopiert hatten, die Namen Aphrodite und Amphitrite miteinander verwechselten.

[341] Numismatic Commentary 155, Taf. FF VI; Guida, Pausanias II 215.

[342] K. Lehmann-Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres, 14. Beih. Klio (1923) 239.

[343] Shaw a.O. 370ff.

[344] A. Georgiades, Les ports de la Grèce dans l'antiquité (1907) 1; E. Walde, AM 93, 1978, 106f.

[345] Lehmann-Hartleben a.O. 149; Shaw a.O. 372.

[346] Paus. 2, 2, 3.

[347] Plut. *sept. conv.* 21D 146

nus des Kallimachos belegt eindeutig einen wichtigen Kult des Poseidon in Lechaion in hellenistischer Zeit und läßt darüber hinaus einen bedeutenden Poseidonkult in der vorangegangenen Zeit zumindest vermuten, da Kallimachos zusammen mit dem Kult des Poseidon Lechaios die traditionsreichen Kulte des Zeus auf Kreta, des Hermes auf dem Kyllenegebirge in Arkadien und des Apollon auf Delos nennt[348].

6.10. Penteskouphia. Heiliger Hain des Poseidon

Epiklese: Anax

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: Zahlreiche, z.T. beschriftete Votivpinakes, Vasenfragmente und Terrakotten

Penteskouphia liegt 2,5 km südwestlich von Akrokorinth. Hier wurden 1879 zahlreiche Votivpinakes in einem tiefen Bachbett gefunden, die zum größten Teil Poseidon eindeutig als Kultempfänger aufwiesen. Die Mehrzahl der Pinakes befindet sich heute in Berlin[349]; ein viel kleinerer Teil fand seinen Weg nach Paris[350]. Stücke, die bei amerikanischen Nachgrabungen ans Tageslicht getreten sind, werden heute im Museum von Korinth aufbewahrt[351]. Die Pinakes sind bis heute fast ausschließlich ihres kunsthistorischen Wertes wegen behandelt und nur teilweise im Hinblick auf die bemalten Inschriften publiziert worden[352]. Kultspezifische Aspekte blieben bislang weitgehend unerforscht[353].

Die Mehrzahl der Pinakes ist zerbrochen aufgefunden worden, und ihr Erhaltungszustand erinnerte an eine Aufräumaktion. In der Nähe sowie direkt an der Fundstelle konnten keine Architekturreste festgestellt werden, so daß A. Furtwängler bei der Erstpublikation der Berliner Pinakes die Vermutung äußerte, bei Penteskouphia sei ein heiliger Hain des Poseidon anzunehmen[354]. Nicht alle Pinakes gehören derselben Zeitstufe an; sowohl die Maltechnik als auch die aufgetragenen Inschriften machen deutlich, daß der Hain zwischen der zweiten Hälfte des 7. und dem dritten Viertel des 6. Jhs. v.Chr. in Benutzung war[355]. Zusammen mit den Pinakes wurden protokorinthische und korinthische Scherben sowie zwei archaische Terrakotten gefunden, die diese Datierung bestätigen[356]. Einige der Pinakesfragmente weisen starke Brandspuren auf, so daß es möglich erscheint, daß der heilige Hain zumindest teilweise durch einen Brand zerstört wurde; die Pinakes wurden daraufhin anschei-

---

[348] Kallim. *hymn.* 4, 268-273.

[349] A. Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium (1885) 47ff.; AD I Taf. 7. 8; AD II Taf. 23. 24. 29. 30. 39. 40.

[350] O. Rayet, Gazette archéologique 6, 1880, 101ff.; M. Denoylle, Chefs-d'œuvre de la céramique grecque dans les collections du Louvre (1994) 40f.

[351] O.M. Washburn, AJA 10, 1906, 19f.; H.A. Geagan, AA 1970, 31ff.

[352] L.H. Jeffery, The Local Scripts of Archaic Greece ^{2}(1990) 116ff. 119f.; F. Lorber, Inschriften auf korinthischen Vasen (1979) 14. 28f. 38. 52f. 74ff. 88f. D.A. Amyx, Corinthian Vase-Painting of the Archaic Period II (1988) 603ff.

[353] Eine Publikation aller Votivpinakes aus Penteskouphia wird z.Z. von W. Thomas vorbereitet.

[354] Furtwängler a.O. 47.

[355] ebenda.

[356] ebenda 47f.; Washburn a.O. 19f.

Original from

nend rituell zerbrochen – die Bruchstellen sind antik – und anschließend in dem naheliegenden Bachbett begraben. Nach ca. 525 v.Chr. ist in dieser Gegend archäologisch kein auf Poseidon bezogener Kult mehr faßbar.

Einige zusammengehörende Fragmente, die von Furtwängler als solche nicht erkannt wurden, haben E. Pernice und H.A. Geagan zusammengeführt[357]; einige der ursprünglichen ikonographischen Interpretationen mußten ebenfalls revidiert werden[358].

Die Mehrzahl der Pinakes ist nur auf der einen Seite dekoriert; es gibt jedoch Beispiele, bei denen beide Seiten bemalt sind. Sehr wenige späte Pinakes tragen Reliefdarstellungen[359]. Die meisten Votivpinakes weisen runde Löcher zum Durchziehen einer Schnur auf. Offensichtlich waren die Pinakes zum Aufhängen bestimmt, am wahrscheinlichsten, wie Furtwängler vermutete, an den Bäumen des Haines.

Auf den Tonpinakes wird überwiegend Poseidon dargestellt: allein, nackt oder mit Chiton bzw. Chiton und Mantel, als Reiter oder zusammen mit anderen Göttern. Es gibt allerdings auch weitere Darstellungen, die ebenfalls – zumindest indirekt – in Verbindung zum Poseidonkult standen: Töpferöfen, Schiffe, Stiere und eine Darstellung des Minotauros. Trotz gänzlichen Fehlens einer literarischen Überlieferung zu dieser Kultstätte lassen die Darstellungen auf den Pinakes einige Rückschlüsse auf den Kultcharakter des Gottes im heiligen Hain bei Penteskouphia ziehen. In den meisten Szenen hält Poseidon seine typischen Attribute, Dreizack und Delphin in den Händen[360]. Fast immer tritt er bärtig auf; auf zwei Pinakes jedoch erscheint er einmal nackt und bartlos mit dem Dreizack in der Hand[361] und ein anderes Mal wiederum bartlos und mit langem Chiton sowie Mantel in Begleitung von Amphitrite[362]. Neben der Kultstatue aus dem triphylischen Heiligtum in Samikon (**El 4**), die Pausanias auf der Agora von Elis (**El 1**) sah, ist dies das zweite gesicherte Beispiel für die Darstellung eines bartlosen Poseidon auf der Peloponnes. Es ist unklar, welche Bedeutung sich dahinter verbirgt. In diesem Zusammenhang darf auch die Darstellung auf vier Pinakes erwähnt werden, die eine jugendliche Gestalt auf einem Seeungeheuer bzw. einem Delphin und mit einem Dreizack in der Hand zeigt. Diese Figur wurde bis jetzt als Melikertes/Palaimon interpretiert[363]. Die Darstellung läßt m.E. eine solche Identifizierung nicht zu: Der Dreizack gehört eindeutig zu den Attributen, die fast ausschließlich Poseidon zustehen wie der Blitz dem Zeus. Es handelt sich um die Darstellungen

---

[357] E. Pernice, JdI 12, 1897, 9ff.; Geagan a.O. 19f.

[358] ebenda; s. auch AA 1895, 171 zu den Darstellungen auf Pinakes, die fälschlicherweise von Furtwängler als Schiffe interpretiert wurden.

[359] AD II Taf. 24 Nr. 27; Taf. 29. Nr. 20.

[360] F 367, vgl. Pernice a.O. 12. Abb. 1. F 468, vgl. ebenda 18. Abb. 7; F 452, vgl. Geagan a.O. 37. Abb. 9.

[361] Ein Fragment (F 471) dieses Pinax befindet sich in Berlin und ein weiteres (C-63-354) in Korinth, vgl. Geagan a.O. 39. Abb. 11.

[362] F 474, vgl. Pernice a.O. 18. Abb. 8.

[363] AD I Taf. 7. Nr. 26; AD II Taf. 24. Nr. 29.; Taf. 39 Nr. 8. 16a; Pernice a.O. 47. Nr. 148A. 149A spricht allgemein von einem Jüngling; LIMC VI 1 (1992) 440. Nr. 15-18 s.v. Melikertes (Vollkommer); P. Reichert-Südbeck, Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia (2000) 176.

des jugendlichen bartlosen Poseidon, die zwar nicht so häufig, jedoch für diesen Gott durchaus belegt sind.

Oft wird Poseidon als Reiter dargestellt, und es gibt darüber hinaus auch Darstellungen anonymer Reiter[364]. Offensichtlich liegt diesen Pinakes der Kultaspekt des Hippios zugrunde; es handelt sich dabei um den Beschützer der Reiterei, der Pferdezucht und im übertragenen Sinne um die Schicht der Reiter, wie es im athenischen Hippios Kolonos der Fall zu sein scheint[365]. Häufig erscheint Poseidon auch in Gesellschaft anderer Götter wie Amphitrite, Athena und Zeus[366]. Athena stellt die häufigste Kultgefährtin Poseidons vorwiegend auf der Peloponnes dar. Zeus dagegen wird äußerst selten zusammen mit Poseidon verehrt (**El 2**). Am auffälligsten ist jedoch die Erscheinung Amphitrites auf den Pinakes. Sieht man von der Darstellung des Götterpaares Poseidon-Amphitrite auf dem Hyakinthosaltar und im Tempel der Athena Chalkioikos in Sparta ab[367], ist ein gemeinsamer Kult der beiden Götter nur in Korinth selbst belegt und zwar mit ziemlicher Sicherheit erst in der Kaiserzeit: Im Inneren des Tempels am Isthmos sah Pausanias eine Statuengruppe mit Poseidon und Amphitrite auf einem Viergespann, ein Weihgeschenk des Herodes Atticus[368]. Dies ist der einzige eindeutige Beleg eines gemeinsamen Kultes auf der Peloponnes, der jedoch erst aus dem 2. Jh. n.Chr. stammt. Im Gegensatz zu den Ägäisinseln, wo Poseidon oft mit Amphitrite verehrt wird, bleibt diese Kultverbindung auf der Peloponnes äußerst selten[369].

Eine weitere Variante bilden Szenen, bei denen Poseidon vor einem Töpferofen steht[370]; viel öfter wird jedoch ein Töpferofen allein auf einem Pinax dargestellt[371]. Die Häufigkeit solcher Szenen und die Tatsache, daß aus dem Poseidonhain fast ausschließlich solche tönernen Votivpinakes erhalten sind, führten zur Annahme, daß Poseidon bei Penteskouphia eine besondere Beliebtheit unter den Töpfern und Vasenmalern aus dem Töpferviertel von Korinth genossen hat[372]. Allerdings müßte man hinzufügen, daß sich die Verbindung Poseidons mit der Kunst des Töpferns nur bei Penteskouphia so eindeutig beobachten läßt.

---

[364] F 359, vgl. Pernice a.O. 23. Abb. 14; F 855. 863. 865, vgl. ebenda 37ff. Abb. 29-31. 33.

[365] P. Siewert, in: G.W. Bowersock u.a. (Hrsg.), Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox (1979) 280ff.

[366] Zeus: F 403, vgl. Pernice a.O. 13f.; F 454, vgl. ebenda 16f. Abb. 6; F. Lorber, Inschriften auf korinthischen Vasen (1979) 14. Abb. 12.; F 496, vgl. Pernice a.O. 20. F 497, vgl. ebenda 21. Abb. 11. Athena: F 485 u. F 764, vgl. H.A. Geagan, AA 1970, 43. Amphitrite: F 474, vgl. Pernice a.O. 18. Abb. 8; F 485, vgl. ebenda 19. Abb. 10; F 502, vgl. ebenda 21; F 619, vgl. ebenda 25. Letzterer Pinax ist nur der Amphitrite geweiht.

[367] Paus. 3, 17, 3; 19, 3.

[368] Paus. 2, 1, 7-8.

[369] Der bekannteste und wohl wichtigste gemeinsame Kult Poseidons mit Amphitrite ist der auf der Insel Tenos, vgl. R. Etienne – J.-P. Braun, Ténos I. Le Sanctuaire de Poseidon et d'Amphitrite (1986).

[370] F 846, vgl. E. Pernice, JdI 12, 1897, 37. Abb. 28.

[371] Der besterhaltene Pinax mit einer solchen Darstellung befindet sich heute im Louvre (MNB 2858), vgl. M. Denoylle, Chefs-d'œuvre de la céramique grecque dans les collections du Louvre (1994) 40f.

[372] D.A. Amyx, Corinthian Vase-Painting of the Archaic Period I (1988) 29 A 6 (Pinax des Ägina-Bellerophon-Malers); 201 2 (Pinax des Timonidas); 234 AP-3 (Pinax vermutlich des Ophelandos-Malers); 255 1 (Pinax des Milonidas)

Digitized by Google Original from

In diesem Zusammenhang sind vielleicht die Darstellungen von Schiffen zu sehen, die m.E. eindeutig auf den Kult Poseidons als Meeresgott hindeuten[373]. In der antiken Literatur erscheint Poseidon oft nicht nur als Beschützer der Schiffe vor den Gefahren des Meeres, sondern auch als der Erfinder der Seefahrt[374]. Vielleicht wäre in diesem besonderen Aspekt der Grund für die Beliebtheit Poseidons unter den Töpfern Korinths zu sehen: Die Stadt dominiert in der Zeit zwischen dem ausgehenden 8. und der Mitte des 6. Jhs. v.Chr. die Handelsrouten vor allem nach Unteritalien und Sizilien. Die korinthische Keramik floriert gerade in dieser Blütezeit des korinthischen Handels; vermutlich verbirgt sich hinter der Weihung der Pinakes durch die korinthischen Töpfer die Absicht, mit der durch die Votive gewonnenen Gunst des Poseidon den Handelsschiffen eine sichere Fahrt zu gewähren.

Auf den Penteskouphia-Pinakes werden oft Stiere dargestellt[375], und in einem Fall erscheint Poseidon auf einem Wagen, der von Stieren gezogen wird[376]. Der Stier gehört zu den üblichen Opfertieren des Poseidon, in Pylos z.B. opfert Nestor Poseidon 81 schwarze Stiere (**Me 3**). In Verbindung zu dieser ikonographischen Gruppe von Votivpinakes aus Penteskouphia steht die einzigartige Darstellung des Minotauros[377]. Nach einer Überlieferung, die sich bei Pherekydes findet, wurde Minotauros dem Poseidon geopfert, nachdem Theseus ihn bezwungen hatte[378]. Diese Überlieferung war den Korinthern offensichtlich bekannt, obwohl die Sage um Theseus und Minotauros eher dem attischen Kulturkreis angehörte[379].

Viele der Pinakes mit den unterschiedlichsten Darstellungsvarianten überliefern die Kultepiklese Anax für Poseidon[380]. Allein die Epiklese ohne weitere Ergänzungen findet sich ausschließlich auf den Penteskouphia-Pinakes. Von der Bedeutung her ist Anax mit der Epiklese Basileus verwandt, die Poseidon in Troizen (**Arg 14**) trägt[381].

Die Votivpinakes aus Penteskouphia machen überaus deutlich, in welcher Vielfalt von Erscheinungsformen Poseidon an einem einzigen Ort verehrt werden konnte – dies gilt natürlich nicht nur für diese Gottheit –, und erlauben uns einen kurzen Blick in den Kult dieses Gottes im Korinth des 7. und 6. Jhs. v.Chr.

---

373 F 650, vgl. Pernice a.O. 27. Abb. 16.

374 Diod. 5, 69, 4: Τῶν δ' ἄλλων θεῶν τῶν ἐκ Κρόνου καὶ Ῥέας γενομένων φασὶν οἱ Κρῆτες Ποσειδῶνα μὲν πρῶτον χρήσασθαι ταῖς κατὰ θάλατταν ἐργασίαις καὶ στόλους συστήσασθαι, παραδόντος αὐτῷ τὴν ἡγεμονίαν ταύτην τοῦ Κρόνου· διὸ καὶ παραδίδοσθαι τοῖς ἐπιγινομένοις τοῦτον κύριον ὑπάρχειν τῶν κατὰ θάλατταν πραττομένων καὶ θυσίαις ὑπὸ τῶν ναυτιλλομένων τιμᾶσθαι.

375 F 735, vgl. Pernice a.O. 31; F 763, vgl. ebenda 32.

376 Dieser Pinax ist sehr fragmentarisch erhalten, und die Fragmente befinden sich heute in Berlin und in Korinth, vgl. H.A. Geagan, AA 1970, 35. Abb. 5.

377 F 663, vgl. Pernice a.O. 29. Abb. 21.

378 Pherek., FGrHist I fr. 148.

379 C. Calame, Thésée et l'imaginaire athénien: Légende et culte en Grèce antique (1990) 99ff.

380 IG IV, 210. 211. 215-220. 222-224. 236. 238.

381 E. Will, Korinthiaka (1955) 139 Anm. 1 wollte im Poseidon Anax einen der Aspekte des »Proto-Poseidon« sehen. B.C. Dietrich, The Origins of Greek Religion (1974) 185f. Anm. 305 mit ält. Lit., wollte in der Kultepiklese Anax auf den Penteskouphia-Pinakes einen chthonischen Charakter erkennen. s. Kap. III 6.2.

6.11. Sikyon. Altar des Poseidon Isthmios auf der Agora

Epiklese: Isthmios
Lit. Quellen: Paus. 2, 9, 6
Archäologische Belege: –

Sikyon liegt nordwestlich von Korinth in der Nähe des Helissonflusses (*Abb. 25*). Die Stadt spielt in der politischen Geschichte Griechenlands nur in der Zeit der Tyrannis der Orthagoriden eine bedeutende Rolle[382]. Durch die literarische Überlieferung wissen wir von insgesamt fünf unterschiedlichen Namen der Stadt[383]. In der Geschichte Sikyons ist das Jahr 303 v.Chr. von besonderer Bedeutung; in diesem Jahr entsteht nach einer Initiative des Demetrios Poliorketes durch einen Synoikismos die hellenistische Stadt Sikyon, die Pausanias ca. 500 Jahre später besuchte[384].

Grabungen in der hellenistischen Stadt haben deutlich gemacht, daß ihr Gebiet auch vor dem Synoikismos benutzt wurde[385]; die genaue Ausdehnung des archaischen und klassischen Siedlungsareals ist jedoch weiterhin unbekannt. Die meisten Altertümer der Stadt sind durch amerikanische und griechische Grabungen ans Tageslicht gekommen[386]. Die meisten dieser Monumente werden von Pausanias in seiner Periegese erwähnt und sogar teilweise beschrieben, so daß wichtige Anhaltspunkte über das topographische Bild der Stadt seiner Beschreibung zu entnehmen sind.

Auf der Agora der Stadt erwähnt Pausanias einen Altar des Poseidon Isthmios neben den anikonischen Bildern des Zeus Meilichios und der Artemis Patroa[387]. In unmittelbarer Nähe sah er das Bouleuterion der Stadt, das durch die Grabungen von A. Philadelpheus und A.K. Orlandos ans Tageslicht gekommen ist[388]. Das Bouleuterion bildet die südwestliche Begrenzung der Agora von Sikyon. Die Beschreibung des Pausanias läßt vermuten, daß der Altar des Poseidon Isthmios nah am Bouleuterion gestanden hat. Somit erscheint der südöstliche Bereich der Agora als der wahrscheinliche Aufstellungsort des Altars.

---

[382] A. Griffin, Sikyon (1982) 40ff.

[383] ebenda 4f. mit ausführlicher Literatur und den antiken Quellen.

[384] Diod. 20, 102, 2-3; Paus. 2, 7, 1; Plut. *Demosth.* 25, 2; Strab. 8, 6, 25.

[385] W.J. McMurtry – M.L. Earle, AJA 5, 1889, 281; A.K. Orlandos, Prakt 1937, 96; K. Krystalli-Votsi, Prakt 1988, 30f.

[386] Die wichtigsten Monumente des antiken Sikyon stellen das Theater (McMurtry – Earle a.O. 267ff.; M.L. Earle, AJA 7, 1891, 281f.; 8, 1893, 388ff.; C.L. Brownson – C.H. Young, AJA 8, 1893, 397ff.; A. Fossum, AJA 9, 1905, 263ff.; W. Fischer, Das Theater in Sikyon [1931]; K. Krystalli-Votsi, Prakt 1984, 241f.), das Stadion (Travels III 368ff.; Peloponnesos II 489ff.; C.H. Skalet, Ancient Sikyon, with a Prosopographia Sicyonia [1928] 14f.), das Gymnasion (A.K. Orlandos, Prakt 1932, 63ff.; 1934, 116ff.; 1935, 73ff.; 1936, 86ff.; 1938, 120ff.; 1939, 100ff.), das Bouleuterion (A. Philadelpheus, BCH 50, 1926, 174ff.; A.K. Orlandos, Prakt 1938, 120f.; 1939, 100ff.; 1941-44, 56ff.; 1951, 187ff.; 1953, 184ff.; G. Roux, Pausanias en Corinthie [1958] 146ff.), eine zweischiffige Säulenhalle mit anschließenden Räumen (A. Philadelpheus, ADelt 10, 1926, 49; A.K. Orlandos, Prakt 1939, 102; 1951, 188f.; 1952, 387ff.; Roux a.O. 148f.; N. Pharaklas, Συνωνία [1971] 48f.) und ein Tempel (A. Philadelpheus, ADelt 10, 1926, 46ff.; A.K. Orlandos, Prakt 1937, 94ff.; Roux a.O. 143f.; K. Krystalli-Votsi, Prakt 1984, 241f.; 1987, 66ff.; 1988, 30f.) dar.

[387] Paus. 2, 9, 6: Μετὰ δὲ τοῦ Ἀράτου ἡρῷον ἔστι μὲν Ποσειδῶνι Ἰσθμίῳ βωμός, ἔστι δὲ Ζεὺς Μειλίχιος καὶ Ἄρτεμις ὀνομαζομένη Πατρῷα, σὺν τέχνῃ πεποιημένα οὐδεμιᾷ· πυραμίδι δὲ ὁ Μειλίχιος, ἡ δὲ κίονί ἐστιν εἰκασμένη.

[388] Paus. 2, 9, 6.

Google Original from

Durch den Kultbeinamen Isthmios kommt der Zusammenhang zwischen dem sikyonischen Altar und dem panhellenischen Heiligtum am Isthmos deutlich zum Vorschein. A. Griffin hat m.E. zu Recht auf diese enge Verbindung hingewiesen. Sie versuchte darüber hinaus auch die Weihung des Altars zeitlich zu bestimmen[389]. Nach der Zerstörung Korinths im Jahre 146 v.Chr. durch L. Mummius übernahm Sikyon die Kontrolle über die Organisation der Isthmien[390]. Somit gewinnen wir einen *terminus post quem* für die Weihung des Altars für Poseidon Isthmios auf der Agora von Sikyon. Einen *terminus ante quem* liefert die Neugründung Korinths im Jahre 44 v.Chr. durch Caesar, da Korinth ab dieser Zeit wieder die Kontrolle über die isthmischen Spiele bekam[391]. Man sollte m.E. die Weihung des Poseidonaltars eher kurz nach 146 v.Chr. ansetzen, da es am sinnvollsten erscheint, daß Sikyon seine neugewonnene Bedeutung durch die Schirmherrschaft über die Spiele bald nach der Zerstörung Korinths mit einem Denkmal und zwar mitten im Zentrum des öffentlichen Lebens der Stadt dokumentieren wollte.

Die neuen Untersuchungen von E.R. Gebhard und F.P. Hemans am Heiligtum des Poseidon am Isthmos haben darüber hinaus gezeigt, daß das Heiligtum bis ungefähr zur Mitte des 1. Jhs. n.Chr. keineswegs der Schauplatz von großen Versammlungen gewesen sein kann[392]; daher muß man annehmen, daß die isthmischen Spiele in Sikyon und ab der Neugründung Korinths in Korinth selbst stattgefunden haben[393]. Dasselbe Schicksal erfuhren des öfteren die Nemeischen Spiele, die neben dem nemeischen Heiligtum zeitweise auch in Argos ausgetragen wurden[394].

Von Bedeutung erscheint auch die Lage des Altars des Poseidon Isthmios in der Nähe des Bouleuterions; in Olympia lag der Altar des Zeus Horkios, an dem Athleten und Trainer nach dem Opfer ihren Eid ablegten, direkt vor dem Bouleuterion[395]. Eine ähnliche Funktion dürfte man m.E. auch für den Altar des Poseidon auf der Agora von Sikyon annehmen: Vor dem Anfang der Spiele haben vermutlich die Athleten am Altar des Poseidon Isthmios Opfergaben dargebracht und dann ihren Eid vor dem Gott der Spiele abgelegt.

6.12. Sikyon. Heiligtum des Poseidon am Hafen

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 2, 12, 2

Archäologische Belege: –

Nachdem Pausanias die Stadt Sikyon besucht hatte, begab er sich nach Südwesten, um Titane zu besichtigen[396]. An der Straße von Titane nach Sikyon nennt der

---

[389] A. Griffin, Sikyon (1982) 18.

[390] Paus. 2, 2, 2. Sikyon bekam nicht nur die Kontrolle über die Spiele zu Ehren des Poseidon Isthmios, sondern machte sich auch Teile des korinthischen Territoriums zu eigen, vgl. Strab. 8, 6, 23.

[391] Paus. 2, 2, 2.

[392] E.R. Gebhard, in: Gregory, Corinthia 79; J.W. Hayes, in: ebenda 113f.; J. Marty, in: ebenda 117ff.

[393] K.W. Arafat, Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers (1996) 107f.

[394] S.G. Miller, in: Mind and Body, Ausst.-Kat. Athen (1989) 89ff.

[395] Paus. 5, 24, 9.

[396] Paus. 2, 11, 4 - 12, 1.

Perieget nur einen Heratempel, der in Trümmern lag[397]. Erst nach dieser kurzen Unterbrechung in der Beschreibung Sikyons erwähnt er die Hafenanlage der Stadt am korinthischen Golf. In der Umgebung des sikyonischen Hafens sah Pausanias ein Heiligtum des Poseidon direkt an der Straße, die nach Aristonautai, dem Hafen von Pellene führte[398]. Aus der Beschreibung des Pausanias wird nicht klar, ob die Straße nach Aristonautai bereits im Hafengebiet oder außerhalb desselben anfängt, und somit ist nicht eindeutig, ob das Poseidonheiligtum direkt am Hafen lag.

Der antike Hafen von Sikyon wird in der Nähe des heutigen Kiato vermutet[399]. A. Griffin wollte das Poseidonheiligtum zwischen dem sikyonischen Hafen und dem Fluß Helisson lokalisieren[400], den Pausanias nach dem Heiligtum des Poseidon nennt; als den wahrscheinlichsten Standort des Poseidontempels schlug sie das Siedlungsgebiet des heutigen Kiato vor, wo in einer Basilika des 5. Jhs. n.Chr. Architekturteile eines älteren Gebäudes Wiederverwendung fanden[401]. Ich glaube dagegen, daß der Tempel nicht außerhalb des Hafens, sondern direkt am Hafen lag: In Aigion (**Ac 3**), Kenchreai, Lechaion, Nymphaion (**La 4**) oder Patrai (**Ac 5**), wo ebenfalls eine Kultstätte bzw. eine Statue des Poseidon überliefert sind, standen diese direkt am Hafen und machten die Funktion Poseidons als Hafenpatron auch durch den Stand- bzw. Aufstellungsort deutlich. Es ist daher anzunehmen, daß der von Pausanias erwähnte Poseidontempel am sikyonischen Hafen lag.

Für die Entstehungszeit des Tempels besitzen wir dank Diodor ein allerdings nur schwaches Indiz: Diodor berichtet, daß Demetrios Poliorketes nach der Kapitulation Sikyons den Teil der Stadt, der am Hafen lag, völlig zerstört hatte[402]; somit wäre der Tempel des Poseidon erst in hellenistischer Zeit errichtet worden. Das einzige und jedoch schwerwiegende Problem einer solchen Hypothese stellt die Tatsache dar, daß die Zerstörung eines Tempels ein Sakrileg, ein Frevel gegen die Götter wäre[403]. Daher darf man keinesfalls ausschließen, daß der Tempel älter war und die Zerstörung des Hafens überlebt hat.

Durch den eindeutigen Zusammenhang des Poseidontempels mit der Hafenanlage von Sikyon – ungeachtet seines genauen Standortes – wird klar, daß Poseidon hier als Patron des Hafens und Meeresgott fungiert. Die fehlende Kultepiklese läßt allerdings genauere Aussagen über den Kult des Poseidon am Hafen von Sikyon nicht zu.

---

[397] Paus. 2, 12, 2.

[398] Paus. 2, 12, 2: Καταβᾶσι δὲ ἐς τὸν Σικυωνίων καλούμενον Λιμένα καὶ τραπεῖσιν ἐπ' Ἀριστοναύτας, τὸ ἐπίνειον τὸ Πελληνέων, ἔστιν ὀλίγον ὑπὲρ τὴν ὁδόν, ἐν ἀριστερᾷ, Ποσειδῶνος ἱερόν· προελθοῦσι δὲ κατὰ τὴν λεωφόρον Ἑλισσών τε καλούμενος ποταμός.

[399] N. Pharaklas, Σικυωνία (1971) 53f. vermutet den antiken Hafen von Sikyon ca. 600 m südlich des heutigen Hafens von Kiato.

[400] A. Griffin, Sikyon (1982) 22.

[401] A.K. Orlandos, Prakt 1954, 231f. Abb. 12.

[402] Diod. 20, 102, 2: ὁ δὲ Δημήτριος τοὺς Σικυωνίους εἰς τὴν ἀκρόπολιν μετοικίσας τὸ μὲν τῷ λιμένι συνάπτον μέρος τῆς πόλεως κατέσκαψεν.

[403] Demetrios Poliorketes zerstörte Teile des ursprünglichen Siedlungsgebietes von Sikyon, um die Rückkehr der Bewohner aus der von ihm neu gegründeten Stadt Demetrias (Diod. 20, 102, 3) zu verhindern. Es handelte sich dabei um keinen Racheakt, und daher wäre die Zerstörung der dazugehörenden Heiligtümer, darunter auch desjenigen von Poseidon, ein sinnloser Frevel.

Digitized by Google Original from

6.13. Überblick

Obwohl Korinthien im Vergleich zu anderen Landschaften der Peloponnes wie Arkadien oder Argolis weniger poseidonische Kultstätten besitzt, hat Poseidon hier vor allem dank seines panhellenischen Heiligtums in Isthmia eine außerordentliche Bedeutung; darüber hinaus ist das Bild seiner Kultorte wegen der reichen literarischen und ikonographischen Überlieferung (Darstellungen auf Münzen) sowie der intensiven Grabungstätigkeit am vollständigsten bekannt. Durch die antiken Quellen und die archäologische Erforschung der Region wissen wir von der Existenz fünf poseidonischer Kultstätten: Isthmia, Korinth, Lechaion, Penteskouphia, Sikyon. Hinzu kommen Opferaltäre in Korinth und Sikyon sowie Statuen in Kenchreai und Korinth. Mit der Ausnahme Sikyons befinden sich die restlichen Kultorte in Korinth selbst oder in seinem Territorium.

Auf der Agora von Sikyon sah Pausanias einen Altar zu Ehren des Poseidon Isthmios, der aller Wahrscheinlichkeit nach in direktem Zusammenhang mit der Zerstörung Korinths durch die Römer und der Übernahme der Leitung der isthmischen Spiele durch Sikyon steht. Eine Kultstätte besaß Poseidon allerdings in der Stadt selbst nicht. Ein Heiligtum des Gottes erwähnt der Perieget erst, als er den Hafen Sikyons beschreibt.

In Korinth selbst ist keine poseidonische Kultstätte aus der Zeit vor der römischen Neugründung der Stadt bekannt. Dies hängt m.E. mit der fast völligen Zerstörung der griechischen Polis zusammen und sagt wenig über die Stellung Poseidons im griechischen Korinth aus. Den poseidonischen Kult der griechischen Zeit belegen lediglich eine Ode des Pindar, ein Opferaltar und die Basis einer Dedikation, die mit der aus den literarischen Quellen bekannten Weihung des Timoleon in Verbindung zu bringen ist. Erst für die römische Kolonie lassen sich poseidonische Bauten archäologisch fassen: An der Westseite des korinthischen Forums entstand im zweiten Viertel des 1. Jhs. n.Chr. ein Brunnen, der mit einer Poseidonstatue aus Bronze und mehreren Delphinen dekoriert war. Auf den Ruinen dieses Brunnens wurde im Jahre 185 n.Chr., wie aus der Architravinschrift hervorgeht, ein Podiumtempel errichtet, der Poseidon geweiht war.

Bei seinem Besuch im nördlichen Hafen Korinths, Lechaion, erachtete Pausanias einzig die poseidonische Kultstätte und die dazugehörige Kultstatue aus Bronze als erwähnenswert. Mit der nötigen Vorsicht läßt sich der poseidonische Kultbau als ein kleiner Prostylos identifizieren, der offensichtlich dem bekannten Schema poseidonischer Kultstätten in direkter Hafennähe entspricht. An dem zweiten Hafen Korinths, in Kenchreai, erwähnt Pausanias lediglich eine Bronzestatue des Gottes, die direkt am Hafen stand. Münzen aus der Zeit des Antoninus Pius legen die Vermutung nahe, daß die Poseidonstatue eine Kolossalfigur war.

Ein weiterer, extraurbaner poseidonischer Kultort Korinths wurde bei Penteskouphia südwestlich von Akrokorinth 1879 entdeckt. Es handelt sich – wie beim lakonischen Kultort südlich des Amyklaion (**La 12**) oder dem messenischen Akovitika (**Me 1**) – um eine der wenigen Poseidonkultstätten auf der Peloponnes, die in den literarischen Quellen nicht erwähnt werden und nur dank der archäologischen Forschung bekannt wurden. Es wurden keinerlei architektonische Reste ausgegraben, und so sah die Forschung in der Kultstätte bei Penteskouphia einen heiligen Hain.

Hier wurde Poseidon mit der nur für dieses Heiligtum bezeugten Kultepiklese Anax verehrt.

Die bedeutendste poseidonische Kultstätte Korinthiens und eines der wichtigsten Poseidia der antiken griechischen Welt stellt das panhellenische Heiligtum am korinthischen Isthmos dar. Dank der amerikanischen Grabungen und der reichen antiken literarischen Überlieferung ist das Bild des Heiligtums fast vollständig. Der Kultplatz beginnt seine bedeutende Geschichte bereits um die Mitte des 11. Jhs.; in dieser Zeit handelt es sich um einen offenen *meeting place* ohne dauerhafte architektonische Strukturen. C. Morgan vermutete mit guten Argumenten, daß schon in dieser Phase Besucher aus dem gesamten Korinthien das Heiligtum am Isthmos als einen attraktiven Kultplatz betrachteten, aller Wahrscheinlichkeit nach reichte seine Wirkungssphäre bis zum heutigen Dorf Agioi Theodoroi, dem antiken Krommyon[404]. Die Kultstätte behält den Charakter eines offenen Versammlungsortes bis zur Errichtung des ersten monumentalen Peripteros um die Mitte des 7. Jhs v.Chr. Ein großes Feuer zerstört zu einem Zeitpunkt zwischen 470 und 450 v.Chr. den archaischen Tempel, an dessen Stelle ein großer Peripteralbau errichtet wird, der ebenfalls um 390 v.Chr. von einem Feuer beschädigt wird. Bereits in archaischer Zeit steht vor dem Tempel ein sehr langer Altar (31,65 m), der bei der Errichtung des klassischen Kultbaus um 8,35 m nach Norden erweitert wird. In der Kaiserzeit okkupiert den südlichen Bereich des Heiligtums die zweitwichtigste Kultanlage der isthmischen Stätte, das Palaimonion. Von Pausanias und Strabo erfahren wir auch von der Existenz eines Fichtenhains im isthmischen Heiligtum[405]. Pausanias ist in diesem Fall genauer und erwähnt, daß die eine Seite des Poseidontemenos vom Fichtenhain okkupiert wurde, an der anderen jedoch die Statuen der siegreichen Athleten standen. Über die statuarische Ausstattung der Kultstätte liefern die antiken Quellen im Vergleich zur archäologischen Erforschung des Ortes mehr Informationen, da das Poseidion sehr häufig in seiner Geschichte zerstört oder geplündert wurde. Erhalten haben sich sehr wenige der einstig sicherlich zahlreichen statuarischen und sonstigen Weihungen, die sich darüber hinaus auch in einem äußerst fragmentierten Zustand befinden[406].

Die poseidonischen Kultstätten Korinthiens konzentrieren sich im nördlichen Bereich der Landschaft und werden darüber hinaus von nur zwei Städten, Korinth und Sikyon, kontrolliert. Die Hafenanlagen beider Städte standen unter dem Schutz Poseidons, der seine Präsenz durch Heiligtümer in Lechaion und im Hafen Sikyons sowie durch eine überlebensgroße Statue in Kenchreai bemerkbar machte. Auch vom isthmischen Poseidonheiligtum aus konnte man auf das Meer, auf den saronischen Golf blicken, so daß eine Meeresbezogenheit der Kultstätte sich auch in ihrer topographischen Lage manifestiert[407]. Die einzige poseidonische Kultstätte Korinthiens, die zumindest durch ihre Lage keinen Bezug zum Meer hatte, stellt der heilige Hain bei Penteskouphia dar, der allerdings durch seinen engen Zusammenhang mit den korinthischen Töpfern eine indirekte Verbindung mit dem Seehandel Korinths hatte. Der römische Tempel auf dem korinthischen Forum bringt m.E. deutlich die besondere

---

[404] Isthmia VIII 432.

[405] Strab. 8, 6, 22; Paus. 2, 1, 7; s. auch Kap. II 1.3.

[406] s. Kap. III 4.

[407] s. Kap. II 2.1.2 und 2.2.3.

Digitized by Google Original from

Stellung Poseidons im Territorium der neugegründeten Kolonie zum Ausdruck, während der Altar des Poseidon Isthmios auf der Agora Sikyons offensichtlich die kurze Periode der sikyonischen Kontrolle über die isthmischen Spiele dokumentiert.

Die konkrete Gestalt und teilweise die Ausstattung der meisten poseidonischen Kultstätten Korinthiens lassen sich anhand der literarischen Quellen, der Ergebnisse von Ausgrabungen und in manchen Fällen auch mit Hilfe von Darstellungen auf Münzen besser erfassen als in anderen Landschaften der Peloponnes. Nur dank der Grabungen wissen wir von der Existenz des römischen Podiumtempels auf dem korinthischen Forum und des extraurbanen Hains bei Penteskouphia. Der römische Tempel bildete einen Teil der Westseite des Forums, die fast ausschließlich aus Tempeln bestand. Das Aussehen des archaischen Haines ist natürlich nicht zu erschließen, dennoch kann man sich anhand der Funde vorstellen, daß an den Bäumen unzählige bemalte Votivpinakes hingen. Man darf davon ausgehen, daß eine Kultstatue vielleicht sogar aus Bronze, wie in Helike (**Ac 4**) oder Samikon (**El 4**), Bestandteil des Heiligtums war. Die Kultstätte am Hafen von Lechaion wird nicht nur in den antiken Texten erwähnt, sondern erscheint auch auf kaiserzeitlichen Münzen, während die poseidonische Kultstätte am Hafen von Sikyon nur von Pausanias und zwar allgemein als Heiligtum beschrieben wird. Im Falle des Poseidion von Isthmia vereinigen sich dagegen materielle Hinterlassenschaften, literarische Quellen und Münzbilder, um das Bild des Heiligtüms so vollständig wie möglich zu machen.

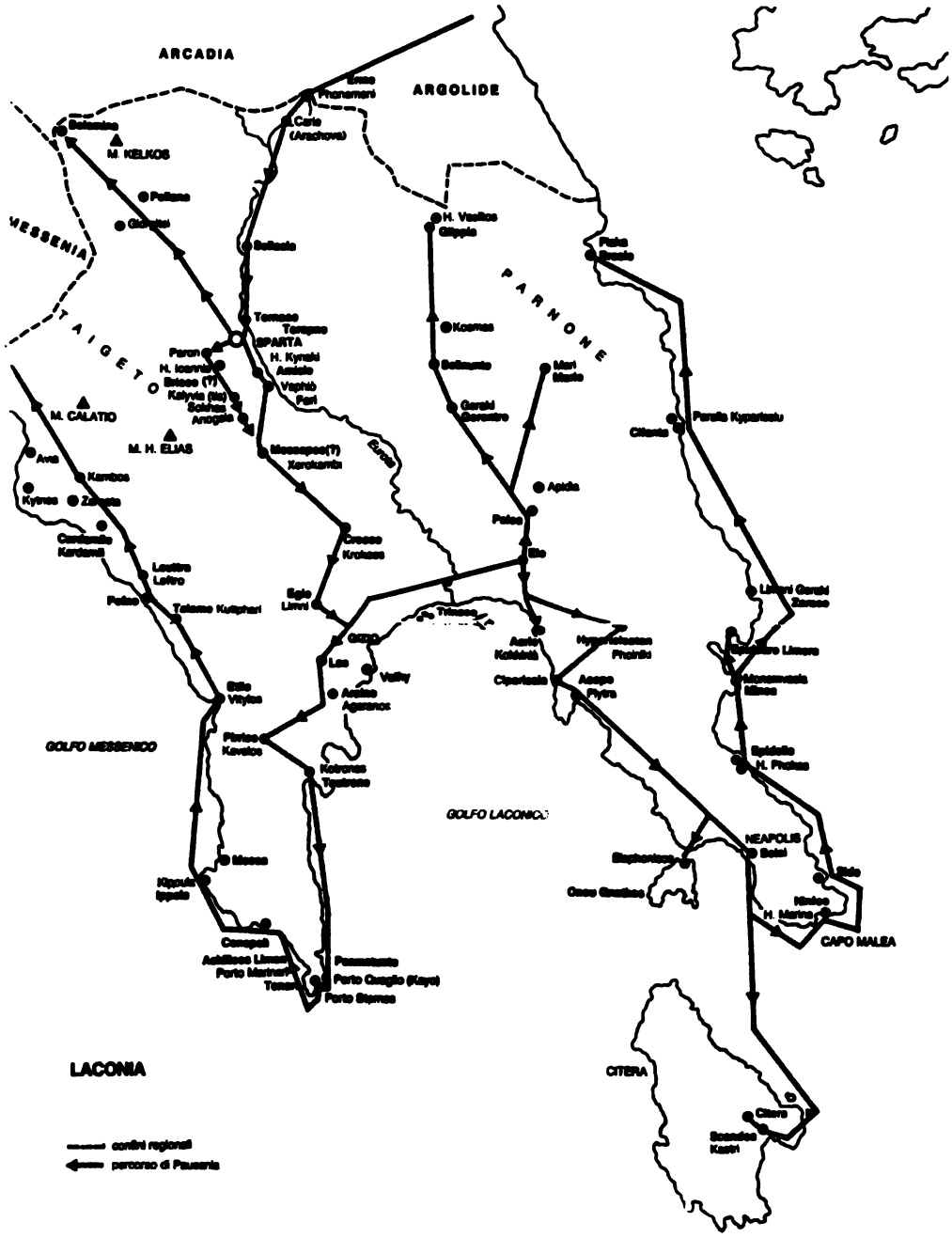


Abb. 39

Google Original from

7. Lakonien

7.1. Aigiai. Tempel und heiliger See des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 3, 21, 5; Strab. 8, 5, 3

Archäologische Belege: Spolien des Tempels in einer Kapelle wiederverwendet (?)

Während seiner Reise durch Lakonien und auf dem Weg nach Gytheion besuchte Pausanias die Stadt Aigiai, die er als ein πόλισμα (= kleine Stadt) bezeichnete. Das Einzige, was ihm nennenswert erschien, war der Tempel und der heilige See des Poseidon[1]. Im Tempel selbst hat er dann auch die Kultstatue gesehen.

Heute befindet sich an der Stelle der antiken Stadt Aigiai das kleine Dorf Aigies (ehem. Paleochora tis Limnis oder Koutoumou), 8 km nordwestlich von Gytheion (*Abb. 39*). Von der antiken Stadt sind nur noch spärliche Architekturreste, vorwiegend aus der Kaiserzeit sichtbar[2]. In den Jahren 1982-1983 wurden in Aigiai Ausgrabungen unter der Leitung von Z. Bonias durchgeführt. Die Ausgrabungen führten zur Entdekkung eines ländlichen Heiligtums. Das älteste Kultgebäude stammt aus dem 7. Jh. Der zweite Bau entstand in der ersten Hälfte des 6. Jhs. und läßt sich aller Wahrscheinlichkeit nach als ein kleiner Antentempel rekonstruieren. Der Ausgräber erkannte anhand der Funde Artemis als Kultinhaberin. Das Heiligtum des Poseidon konnte bisher nicht mit Sicherheit identifiziert werden[3].

Der heilige See des Poseidon existiert ebenfalls nicht mehr. E. Curtius sah allerdings bei seinem Besuch in Aigiai eine sumpfige Gegend zwischen dem Gebirge um Aigies und dem Fluß Vardounia. Die Gegend hieß auch ursprünglich Koutoumou, das auf türkisch »See« bedeutet. Es ist daher naheliegend, hier den heiligen See des Poseidon zu lokalisieren[4]. In der sehr nah an der sumpfigen Gegend befindlichen Kapelle des Agios Demetrios sind zwei ionische Säulen von ca. 3 m Länge, Teile eines Architravs und viele Marmorquader wiederverwendet worden[5]. Entweder

---

[1] Paus. 3, 21, 5: Ἐνταῦθα ἔστι μὲν λίμνη καλουμένη Ποσειδῶνος, ἔστι δὲ ἐπὶ τῇ λίμνῃ ναὸς καὶ ἄγαλμα τοῦ θεοῦ.

[2] Zu den wenigen Funden gehört auch ein römischer Sarkophag mit elaborierten Reliefdarstellungen, s. E.S. Foster, BSA 13, 1906-07, 219, und eine unterlebensgroße Statue des Pan heute im Sparta-Museum, s. A. Delivorrias, AAA 2, 1969, 220ff.

[3] Z. Bonias, AAA 18, 1985, 246ff.; ders., in: Sculpture 177ff.; ders., Ένα αγροτικό ιερό στις Αιγιές Λακωνίας (1998).

[4] Peloponnesos II 267f.

[5] Foster a.O. 219f.; Guida, Pausanias III 262. Eine genaue Untersuchung der in der Kapelle des Agios Demetrios eingebauten Spolien könnte eventuell zeigen, ob sie in der Tat aus demselben Gebäude stammen.

befindet sich die kleine Kapelle auf den Fundamenten eines Tempels und wurde teilweise aus seinem Baumaterial gebaut, oder der antike Tempel muß sich sehr nah an der Kapelle befunden haben, da der Transport von Marmorsäulen über eine weite Entfernung hinweg mit großen Schwierigkeiten verbunden wäre. Man darf allerdings keinesfalls mit Sicherheit davon ausgehen, daß diese Architekturspolien aus dem Poseidontempel stammen; über die Topographie der kleinen Stadt Aigiai ist viel zu wenig bekannt, um eine definitive Aussage zu erlauben. Die Nähe der christlichen Kapelle zum Sumpfgebiet, wo auch die antike Stadt vermutet wird, legt es jedoch nahe, in den Spolien tatsächlich Teile des Poseidontempels zu vermuten[6].

Der Perieget erwähnt in seinem Bericht den Kultbeinamen des Gottes nicht. Die inhaltliche Verbindung des poseidonischen Tempels mit einem See gibt aber einige Hinweise auf den Charakter des Poseidonkultes in dieser kleinen Stadt: Poseidon wurde – bestätigt auch durch die eindeutigen topographischen Zusammenhänge – als der Gott der Unterwasserquellen angesehen. Pausanias überliefert darüber hinaus einen kleinen Ausschnitt der Kultlegende des Tempels: Es war verboten, an dem heiligen See zu fischen, und jeder, der es trotzdem wagte, wurde von dem Gott zu einem Fisch namens Halieus verwandelt[7]. Offensichtlich wurden die Fische aus dem See als Eigentum des Gottes betrachtet.

Die wenigen Funde aus Aigiai zeigen, daß die Anfänge des Kultes wohl nicht vor der archaischen Epoche anzusetzen sind[8]. Die frühesten Funde aus dem Bereich der antiken Stadt sind archaische Tonidole[9] und eine mit einer Inschrift versehene Bronzephiale aus der zweiten Hälfte des 6. oder dem Anfang des 5. Jhs., die heute als verschollen gilt[10].

7.2. Gytheion. Statue des Poseidon Gaiaochos auf der Agora

Epiklese: Gaiaochos

Lit. Quellen: Paus. 3, 21, 8

Archäologische Belege: Münze aus der Zeit des Caracalla

Gytheion war die antike Hafenstadt Spartas, nachdem es im 6. oder 5. Jh. v.Chr. die alte spartanische Hafenstadt Helos abgelöst hatte (*Abb. 39*)[11]. Strabo erwähnte

---

6 Z. Bonias, Ένα αγροτικό ιερό στις Αιγιές Λακωνίας (1998) 22f.

7 Paus. 3, 21, 5: Τοὺς δὲ ἰχθῦς δεδοίκασιν ἐξαιρεῖν, τὸν δὲ θηρεύσαντα ἁλιέα γενέσθαι λέγοντες ἐξ ἀνθρώπου. vgl. L. Bodson, ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne (1978) 51 mit Anm. 38.

8 Nach einer Überlieferung des Strabo (8, 5, 3) ist die Stadt Aigiai identisch mit dem homerischen Augeiai gewesen. Bei den Untersuchungen im Bereich der klassischen Stadt und in der Umgebung konnten jedoch keine mykenischen Überreste festgestellt werden, vgl. H. Waterhouse – R. Hope-Simpson, BSA 56, 1961, 114; Papachatzis, Pausanias II 405 Anm. 2.

9 Waterhouse – Hope-Simpson a.O. 114.

10 ebenda 175. Obwohl die Inschrift fast vollständig erhalten war, blieb ihr Inhalt unverständlich.

11 Die Stadt ist zweimal in ihrer Geschichte völlig zerstört worden: 425 v.Chr. von dem attischen Strategen Nikias während des Peloponnesischen Krieges und 219 v.Chr. von dem makedonischen König Philipp V. Im Jahr 195 v.Chr. wurde die Stadt von T. Quinctius Flamininus erobert und zu einer freien Stadt erklärt. In republikanischer Zeit und auch später in der Kaiserzeit war Gytheion die bedeutendste Stadt des Bundes der Lakedaimonier bzw. Eleutherolakonen, s. P. Cartledge – A. Spawforth, Hellenistic

Original from

Gytheion sehr knapp als die Hafenstadt von Sparta, die über ein künstlich angelegtes Hafenbecken verfügte[12]. Pausanias sah auf der Agora der Stadt eine Statue des Poseidon Gaiaochos in der Nähe eines Demeterheiligtums. Auf der anderen Seite der Agora waren Statuen des Apollon, des Herakles und des Dionysos aufgestellt[13].

Anhaltspunkte für die Lokalisierung der Agora von Gytheion und damit des Aufstellungsortes der Statue des Poseidon bieten die Grabungen, die Ende des 19. Jhs. stattgefunden haben[14]. Dadurch sind ein Theater, spärliche Baureste aus dem antiken Stadtgebiet sowie einige Inschriften ans Licht gekommen[15]. Die Akropolis lag auf einem Hügel im Westen der heutigen Stadt. Dort ist nach der Beschreibung des Pausanias ein Tempel der Athena zu lokalisieren[16]. An den östlichen Abhängen der Akropolis wurde ein kleines römisches Theater ausgegraben[17]. Reste der antiken Stadt befinden sich im Süden des Theaters und im Meer, nördlich und direkt am heutigen Stadion der Stadt, das direkt am Meer erbaut wurde .

R. Weil und A.N. Skias lokalisierten mit überzeugenden Argumenten die Agora von Gytheion südöstlich des Theaters, wo bereits einige Architekturreste erkennbar waren[18]. N. Papachatzis wollte die östliche Abgrenzung der Agora mit den Bauresten im Meer direkt unterhalb des heutigen Stadion identifizieren[19]; er nannte allerdings keine Gründe für diese Annahme. Wenn man mit Papachatzis die südöstliche Grenze der Agora von Gytheion im Meer direkt unterhalb des heutigen Stadion lokalisiert, entsteht dadurch eine Agoraanlage, die im Vergleich zu der gesamten Ausdehnung der Stadt überproportional groß ist[20]. Wegen der schlechten Publikationslage ist jedoch keine sichere Aussage über die Größe der Agora möglich.

Während eines Forschungsaufenthaltes auf der Peloponnes besuchte ich im Sommer 1996 Gytheion. Nach dieser Autopsie vermute ich, daß sich ein großer Teil der Agora nordwestlich der Kreuzung der Straßen Ioannou Grigoriou und Apollonos befindet. In diesem Areal finden sich noch heute zahlreiche Architekturelemente aus Poros und Marmor. Einen weiteren, viel kleineren Ausschnitt der Agora sieht man weiter südlich, nordwestlich der Kreuzung der Straßen Mikras Asias und Archaiou Theatrou.

---

and Roman Sparta. A Tale of Two Cities (1989) 139f. Zu diesem Koinon zuletzt N. Kennell, in: S. Hodkinson – A. Powell (Hrsg.), Sparta: New Perspectives (1999) 189ff.; s. Kap. III 9.2.4.

[12] Strab. 8, 5, 2: εἶτ' Ἀσίνη καὶ Γύθειον, τὸ τῆς Σπάρτης ἐπίνειον, ἐν διακοσίοις καὶ τετταράκοντα σταδίοις ἱδρυμένον· ἔχει δ', ὡς φασι, τὸ ναύσταθμον ὀρυκτόν.

[13] Paus. 3, 21, 8: Ἑτέρωθι δὲ Ἀπόλλων Κάρνειος καὶ ἱερὸν Ἄμμωνος καὶ Ἀσκληπιοῦ χαλκοῦν ἄγαλμά ἐστιν, οὐκ ἐπόντος ὄρους τῷ ναῷ, καὶ πηγὴ τοῦ θεοῦ καὶ Δήμητρος ἱερὸν ἄγιον καὶ Ποσειδῶνος ἄγαλμα Γαιαόχου.

[14] Prakt 1891, 27ff.; BCH 15, 1891, 654f.

[15] E.S. Foster, BSA 10, 1903/04, 179ff.

[16] Paus. 3, 21, 9.

[17] Prakt 1891, 71ff.; F. Versakis, AEphem 1912, 193ff.

[18] A.N. Skias, AEphem 1892, 58 mit Anm. 3; E.S. Forster, BSA 13, 1906/07, 221.

[19] Papachatzis, Pausanias II 411 Anm. 1.

[20] An dieser Stelle fanden Unterwasseruntersuchungen statt, die die Hypothese von Papachatzis bezüglich der Lokalisierung eines Teils der Agora in diesem Gebiet nicht bestätigten, vgl. H. Edgerton – N. Scoufopoulos, AAA 5, 1972, 202ff.

Auf einer Münze aus der Zeit des Caracalla mit der Legende Γυθεατῶν wird eine Poseidonstatue des Typus Loeb dargestellt: Poseidon ist nackt und steht mit einem Delphin auf dem rechten Arm und dem Dreizack in der linken Hand. Auf der Vorderseite ist das Porträt Caracallas abgebildet[21]. Die Darstellung der Statue auf Münzen und ihre Aufstellung im öffentlichen Zentrum der Stadt zeigen die besondere Bedeutung des Poseidonkultes in Gytheion. Poseidon wurde hier, wie der Beiname verrät, als Erdbebengott verehrt. Die besondere Bedeutung des Poseidon Tainarios für die vordorische Bevölkerung der Lakonike, zu der auch eine Perioikenstadt wie Gytheion gehörte, und darüber hinaus die spätere führende Stellung der Stadt im Bund der Lakedaimonier haben aller Wahrscheinlichkeit nach zur Präsenz Poseidons auf der Agora geführt.

7.3. Helos. Das Fest Pohoidaia

Epiklese: ?
Lit. Quellen: –
Inschriften: IG V 1, 213
Archäologische Belege: –

Die Stadt Helos wird bereits in dem homerischen Schiffskatalog als ein Küstenort erwähnt, der zum Reich des Menelaos gehörte[22]. In der Forschung wird allgemein aufgrund dieser Stelle angenommen, daß es ein bronzezeitliches Helos gegeben habe. Diese Siedlung wird in der Nähe des heutigen Dorfes Agios Stephanos nordöstlich von Gytheion lokalisiert, wo bedeutende mittel- und späthelladische Reste festgestellt werden konnten[23]. Das spätere Helos, das in den antiken Quellen erwähnt wird[24], befand sich weiter östlich (*Abb. 39*). Die Stadt konnte allerdings bisher nicht mit Sicherheit identifiziert werden; am plausibelsten erscheint die Lokalisierung des antiken Helos in der Nähe des heutigen Dorfes Glikovrisi[25]. Zur Zeit Strabos existierte hier eine kleine unbedeutende Siedlung[26], während Pausanias nur noch die Ruinen der Stadt erwähnt[27].

Die antiken Quellen schweigen über die Existenz eines Poseidontempels bzw. -kultes in dieser Stadt. Nur die berühmte Damononinschrift[28] überliefert den Sieg des

---

[21] Numismatic Commentary 62. Taf. O III.

[22] *Il.* 2, 584: Ἕλος τ', ἔφαλον πτολίεθρον.

[23] H. Waterhouse – R. Hope-Simpson, BSA 56, 1961, 173ff.

[24] Paus. 3, 20, 6-7. 22, 3; Polyb. 5, 19, 7. 20, 12; Strab. 8, 5, 2; Thuk. 4, 54, 4; Xen. *hell.* 6, 5, 32.

[25] H. Waterhouse – R. Hope-Simpson, BSA 55, 1960, 87. 101f.

[26] Strab. 8, 5, 2: ἑλῶδες ὑπέρκειται χωρίον καὶ κώμη Ἕλος· πρότερον δὲ ἦν πόλις.

[27] Paus. 3, 22, 3: Προελθόντι δὲ ἀπὸ Τρινάσου στάδια ὡς ὀγδοήκοντα τοῦ Ἕλους τὰ ἐρείπια ὑπόλοιπα ἦν.

[28] IG V 1, 213. Oberhalb des Textes steht ein nach links gewandtes Viergespann, s. M.N. Tod – A.J.B. Wace, A Catalogue of the Sparta Museum (1906) 176. Nr. 440. H.J.W. Tillyard, BSA 13, 1906/7, 181f. datierte die Inschrift in die zweite Hälfte des 5. Jhs. L.H. Jeffery, Local Scripts of Archaic Greece ²(1990) 196f. datiere sie vor 431 v.Chr. J. Ducat, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque 4. Religion (1990) 179f. hielt eine Datierung um 395 v.Chr. für die plausibelste. S. Hodkinson, in: ders. – A. Powell (Hrsg.), Sparta: New Perspectives (1999) 152f. datierte die Inschrift in die Zeit kurz vor oder kurz nach dem Peloponnesischen Krieg.

Original from

Damonon an dem Pferdeagon des Festes Pohoidaia in dem antiken Helos[29]. Damonon siegte an diesem Agon siebenmal mit demselben Gespann.

Man darf m.E. annehmen, daß in Helos eine Kultstätte des Poseidon existiert hat; darüber hinaus muß es mit Sicherheit auch ein Hippodrom in ihrer Nähe gegeben haben, wo die Pferdeagone zu Ehren des Gottes stattgefunden haben. Damonon siegte in weiteren Pferdeagonen zu Ehren Poseidons in Therapne und im messenischen Thuria (**Me 4**). Wie bereits M.P. Nilsson bemerkte, läßt sich der Name des Festes von der vordorischen Form Pohoidan ableiten, die mit dem Arkadischen verwandt ist[30].

7.4. Nymphaion. Statue des Poseidon am Hafen

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 3, 23, 2

Archäologische Belege: Münze von Boiai severischer Zeit

Während der Fahrt zum Kap Maleas besuchte Pausanias den Hafen Nymphaion (*Abb. 39*), wo er eine Statue des Poseidon und eine Grotte mit einer Süßwasserquelle in der Nähe des Meeres sah[31]. Das antike Nymphaion wird mit dem heutigen Hafen von Agia Marina identifiziert, wo sich eine Grotte mit einer Süßwasserquelle befindet[32]. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand der Kult Poseidons in der Grotte statt; somit handelt es sich bei der Kultstätte in Nymphaion um den eher seltenen Fall eines poseidonischen Naturheiligtums. Die Existenz der Süßwasserquelle im Inneren der Grotte und die bekannte Verbindung Poseidons zu den unterirdischen Quellen unterstützen eine solche Annahme.

Die Untersuchungen im Gebiet des antiken Hafens haben gezeigt, daß er sich nie zu einer Stadt oder größeren Siedlung entwickelt hat, und daß die kleine Siedlung, die dort lokalisiert werden konnte, aus einer späteren Zeit stammt: Sie ist entweder späthellenistisch oder kaiserzeitlich[33]. Dies steht der Aussage des Pausanias entgegen, daß in der Nähe des Hafens »viele Menschen« wohnten.

Vermutlich gibt uns eine Münze von Boiai severischer Zeit im British Museum Anhaltspunkte für das einstige Aussehen der Poseidonstatue[34]. Poseidon ist im Typus Loeb stehend und nackt, mit einem Delphin in der rechten und einem Dreizack in der linken Hand dargestellt[35]. Die Vorderseite zeigt Julia Domna. Aus Boiai ist

---

[29] Griechische Feste 66f.; M. Guarducci, in: E. Lanzillotta (Hrsg.), Problemi di storia e cultura spartana (1984) 102 mit Anm. 33.

[30] Griechische Feste 67; É. Bourguet, Le dialecte laconien (1927) 50f.; P. Cartledge, Sparta and Lakonia (1976) 96.

[31] Paus. 3, 23, 2: Πλέοντι δὲ ἐκ Βοιῶν τὴν ὑπὸ ἄκραν τῆς Μαλέας λιμήν ἐστιν ὀνομαζόμενον Νύμφαιον καὶ Ποσειδῶνος ἄγαλμα ὀρθὸν καὶ σπήλαιον θαλάσσης ἐγγύτατα, ἐν δὲ αὐτῷ γλυκέος ὕδατος πηγή· καὶ ἄνθρωποι περιοικοῦσι πολλοί.

[32] Peloponnesos II 297; Papachatzis, Pausanias II 423 Anm. 2.

[33] A.J.B. Wace – F. W. Hasluck, BSA 14, 1907-8, 172.

[34] Numismatic Commentary 64 Taf. O XVI.

[35] In der Gegend des antiken Hafens von Boiai wurde vor Jahren per Zufall der Kopf eines bärtigen Gottes gefunden. Er wird von S. Raftopoulou demnächst publiziert, die allerdings davon ausgeht, daß keine Verbindung zwischen dem Fund und der poseidonischen Statue besteht.

literarisch keine Statue oder Kult des Poseidon bekannt, und es scheint, daß es sich hierbei um die Statue am Hafen von Nymphaion handelt, der allem Anschein nach von Boiai kontrolliert wurde.

Die topographische Situation in Nymphaion mit der Poseidonstatue in Verbindung zu einer Grotte direkt am Meer erinnert an das Poseidonheiligtum am Kap Tainaron. Ähnlich an den beiden Heiligtümern ist auch die Lage: Sie liegen zwar jeweils an einem Kap (Tainaron bzw. Maleas), jedoch nicht direkt an dessen Spitze.

Sparta

Die Beschäftigung mit den spartanischen Kulten Poseidons setzt eine intensive Auseinandersetzung mit der Topographie der Stadt voraus, da das antike Sparta durch die moderne Bebauung für die archäologische Forschung weitgehend verloren gegangen ist. Ein detailfreudiges Bild der Stadt im 2. Jh. n.Chr. liefert Pausanias mit seiner Beschreibung[36]. Die einzigen Monumente jedoch, die Pausanias beschrieben hat und die zugleich durch die englischen Ausgrabungen bekannt wurden, sind das Theater[37], der Tempel der Athena Chalkioikos auf der Akropolis[38] und der Tempel der Artemis Orthia in Limnai[39]. Diese bieten jedoch hilfreiche topographische Fixpunkte, die zur besseren Erfassung des antiken Sparta beitragen. Alle anderen Monumente, die von Pausanias oft besonders detailliert beschrieben werden, können nur hypothetisch auf der topographischen Karte der antiken Stadt angesetzt werden. Die genaue Lokalisierung der Agora ist immer noch umstritten[40], und vieles in der Topographie Spartas hängt von der Rekonstruktion des pausanischen Rundgangs in dieser Stadt ab, und fast jeder Spartaforscher zog bisher unterschiedliche Rückschlüsse, die abhängig von der jeweiligen Rekonstruktion des besagten Rundgangs sind[41].

---

[36] Paus. 3, 11-18.

[37] A.M. Woodward-Hobling, BSA 26, 1923-25, 119ff.; 27, 1925/26, 175ff.; 28, 1926/27, 3ff.; 1928-30, 151ff. Zusammenfassend H. Bulle, Das Theater zu Sparta (1937). Zu den neuen Untersuchungen am spartanischen Theater s. G.B. Waywell – J.J. Wilkes, BSA 90, 1995, 435ff.; dies., in: W.G. Cavanagh – S.E.C. Walker, Sparta in Laconia (1998) 97ff.; dies., BSA 94, 437ff.; G. Waywell, BICS 43, 1999, 15ff.

[38] R.C. Bosanquet – A.J.B. Wace – G. Dickins, BSA 12, 1905/06, 441ff.; 13, 1906/07, 137ff.; 14, 1907/08, 142ff.; A.M. Woodward-Hobling, BSA 28, 1926/27, 37ff.

[39] R.M. Dawkins u.a., The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, 5. Suppl. JHS (1929); J. Boardman, BSA 58, 1963, 1ff.; J.B. Carter, AJA 91, 1987, 355ff. P. Cartledge, in: W.G. Cavanagh – S.E.C. Walker (Hrsg.), Sparta in Laconia (1998) 43f. sieht in dem Heiligtum der Artemis Orthia einen wichtigen Teil der imaginären, sakralen 'Schutzmauer' der Stadt, die eine reelle Stadtmauer überflüssig machte.

[40] E. Kourinou, Σπάρτη. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της (2000) 101ff. liefert einen äußerst wertvollen Überblick über die Thesen zur Lokalisierung der Agora, die zwischen dem 19. Jh. und den 90er Jahren des 20. Jhs. aufgestellt wurden. Sie bespricht auch Monographien, die mir nicht zugänglich waren (P. Komnenos, Λακωνικά χρόνων προϊστορικῶν τε καὶ ἱστορικῶν [1898] [Ndr. 1999]; K. Nestorides, Τοπογραφία τῆς ἀρχαίας Σπάρτης [1892] [Ndr. 1999]).

[41] Zusammenfassende Bücher bzw. Aufsätze über die Topographie von Sparta (Auswahl): H. Stein, Topographie des alten Sparta (1890); N.E. Crosby, AJA 8, 1893, 335ff.; Ch.A. Christou, Ἀρχαία Σπάρτη (1960); C.M. Stibbe, BABesch 64, 1989, 61ff.; ders., Das andere Sparta (1996) 22f.; Kourinou a.O.

Original from

Die Hoffnung, daß in der Zukunft mehr von den bei Pausanias beschriebenen Monumenten ausgegraben werden könnten, ist minimal, da die erst 1844 von König Otto neugegründete Stadt bereits die Abhänge der Akropolis erreicht hat[42].

Im Hinblick auf die archäologische Erforschung[43] der spartanischen Poseidonheiligtümer ist das Problem der Lokalisierung besonders groß, da nur eines der insgesamt sechs Heiligtümer mit Sicherheit lokalisiert werden kann. Für die restlichen Heiligtümer gibt es jedoch topographische Anhaltspunkte, die eine ungefähre Lokalisierung ermöglichen[44].

7.5. Sparta. Heiligtum des Poseidon Asphal(e)ios und der Athena Agoraia auf der Agora

Epiklese: Asphal(e)ios

Lit. Quellen: Paus. 3, 11, 9

Inschriften: IG V 1, 559

Archäologische Belege: –

Das erste Poseidonheiligtum, das von Pausanias während seiner Periegese in Sparta erwähnt wird, ist das des Poseidon Asphaleios und der Athena Agoraia auf der Agora der Stadt[45]. W.M. Leake hatte die Agora auf dem Hügel der Akropolis lokalisiert[46], was durch die englischen Grabungen im Tempel der Athena Chalkioikos widerlegt wurde[47]. Die Forschung bevorzugte bislang zwei Orte im Stadtgebiet Spartas als aussichtsreichste Kandidaten für die Lokalisierung der Agora: a. Unterhalb des heutigen Fußballstadions[48], und b) östlich der Akropolis, auf dem Plateau von Palaiokastro[49]. E. Kourinou konnte schließlich überzeugend zeigen, daß die Agora Spartas am wahrscheinlichsten auf dem Plateau von Palaiokastro lokalisiert werden sollte: Notgrabungen der 5. griechischen Ephorie im Bereich des heutigen Fußballstadions haben deutlich gemacht, daß die betreffende Gegend zur Zeit des Besuchs von Pausanias in der Stadt ein wohlhabendes Wohngebiet und keineswegs das politische und religiöse Zentrum Spartas gewesen ist[50].

---

[42] Der größte Teil der antiken Stadt ist bereits überbaut; um so wichtiger sind die Berichte der 'Periegeten' des letzten Jahrhunderts wie E. Curtius, W.M. Leake oder M.E. Puillon Boblaye, die Sparta zu einer Zeit besucht haben, als es noch ein kleines Dorf war.

[43] H. Dressel – A. Milchhoffer, AM 2, 1877, 377f. berichten von einem heute verschollenen Relief (ohne Datierungsangabe): Der Kopf des Gottes war abgebrochen. Poseidon hielt einen Dreizack und war von zwei Delphinen flankiert.

[44] Für eine solche Aufgabe ist Pausanias von größter Bedeutung, da seine Beschreibung im Falle von Sparta, Athen oder Korinth besonders detailliert ist.

[45] Paus. 3, 11, 9: Τούτων δὲ οὐ πόρρω Γῆς ἱερὸν καὶ Διός ἐστιν Ἀγοραίου, τὸ δὲ Ἀθηνᾶς Ἀγοραίας καὶ Ποσειδῶνος ὃν ἐπονομάζουσιν Ἀσφάλιον, καὶ Ἀπόλλωνος αὖθις καὶ Ἥρας.

[46] Travels I 170ff.

[47] Bosanquet – Wace – Dickins a.O.; Woodward-Hobling a.O.

[48] Ausführlich zuletzt C.M. Stibbe, BABesch 64, 1989, 61ff.

[49] Vor der Dissertation von Kourinou wurde diese These zuletzt von G. Waywell, BICS 43, 1999, 8ff. geäußert.

[50] Kourinou a.O. 104ff. mit Anm. 322 (in der Anm. faßt die Autorin die Notgrabungen im Bereich des Fußballstadions zusammen).

Wir wissen nicht, an welcher Stelle Pausanias die Agora betrat, aber es ist sicher, daß Pausanias die Monumente auf der Agora der Reihe nach beschreibt, in der er sie gesehen hat, wie N.E. Crosby treffend beobachtet hat[51]. Die Bemerkung von C. Robert[52], die auch bei C.M. Stibbe Akzeptanz findet[53], daß Pausanias bei seiner Beschreibung Kategorien von Monumenten zusammenfaßt, kann nicht zutreffen, da Pausanias sehr oft Informationen über die Lage eines Baues oder einer Statue im Verhältnis zu einem anderen Monument gibt: In der Nähe des Augustusaltars befand sich die Bronzestatue des Agias; neben den Statuen des Apollon, der Leto und der Artemis lagen das Heiligtum der Ge und andere Heiligtümer, unter denen sich auch das Heiligtum des Poseidon Asphaleios und der Athena Agoraia befand[54]. Demnach lag das Heiligtum des Poseidon und der Athena zwischen dem der Ge und des Zeus Agoraios und dem des Apollon und der Hera.

Der Beiname Asphaleios verrät den Charakter dieses Kultes; Poseidon wird als der Gott angesehen, der Schutz gegen das Unheil, gegen das Erdbeben gewährt. Darüber hinaus spricht der gemeinsame Kult Poseidons mit Athena – wohl gemerkt mit der Epiklese Agoraia[55] – im politischen und kultischen Zentrum der Stadt eindeutig für die politische Bedeutung des Poseidonkultes in Sparta, obwohl der Gott im Gegensatz zu Zeus auffälligerweise in der spartanischen Königsideologie fehlt[56].

Eine kaiserzeitliche Inschrift auf einer Herme aus Amyklai nennt einen Priester des Poseidon Asphaleios, Sextos Eudamos, Sohn des Onasikrates; er war gleichzeitig auch Priester des Zeus, der Dioskouren, der Athena Chalkioikos, der Athena Poliachos und anderer wichtiger Gottheiten im religiösen Leben Spartas (*Ph. XV*)[57]. Offensichtlich hatten Poseidon Asphaleios und Athena Agoraia trotz der gemeinsamen Kultstätte ihre jeweils eigene Priesterschaft.

7.6. Sparta. Temenos des Poseidon Tainarios an der Aphetaisstraße

Epiklese: Tainarios
Lit. Quellen: Paus. 3, 12, 5
Inschriften: IG V 1, 210-212
Archäologische Belege: –

Eine der bedeutendsten, vielleicht sogar die wichtigste Straße im antiken Sparta war die Aphetaisstraße, die der Sage zufolge diesen Namen erhalten hatte, als Ikarios, der Vater Penelopes, sie als Rennstrecke für den Wettstreit unter den Freiern seiner

---

[51] Crosby a.O. 340ff.

[52] C. Robert, Pausanias als Schriftsteller (1909) 149.

[53] Stibbe a.O. 66.

[54] Paus. 3, 11, 5: τοῦ δὲ Αὐγούστου δεικνύουσι πρὸς τῷ βωμῷ χαλκῆν εἰκόνα Ἀγίου. 3, 11, 9: Τούτων (ἀγαλμάτων) οὐ πόρρω Γῆς ἱερὸν καὶ Διός ἐστιν.

[55] Zum Kult der Athena in Sparta s. A.C. Villing, in: Greek Divinity 81ff.

[56] C. Calame, in: J.N. Bremmer (Hrsg.), Interpretations of Greek Mythology (1987) 153ff.

[57] IG V 1, 559, 13-20. Die Herme befindet sich heute in den Magazinen des Sparta-Museums, wo sie im Sommer 1996 mit der Erlaubnis des Direktors der 5. griechischen Ephorie, Th. Spyropoulos, vom Verf. eingehend studiert und photographiert werden durfte. Zu Sextos Eudamos s. zuletzt A. Hupfloher, Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter (2000) 187ff. bes. 193ff.

Original from

Tochter ausgesucht hatte[58]. Die genaue Lokalisierung der Straße hängt mit der Lage der Agora zusammen, obwohl ihre Richtung aufgrund von literarischen Zeugnissen bekannt ist: Sie verlief von Norden nach Süden; nach Pausanias lag am Ende der Straße das Diktynaion[59], nach Livius hat Flamininus die Stadt im Süden, an der Stelle des Diktynaion, angegriffen[60]. Das Ende der Straße lag demnach im Süden der Stadt. Die Aphetaisstraße durchquerte aller Wahrscheinlichkeit nach die Agora; Pausanias beschreibt eine Straße im Norden der Agora, die an der Statue des Aphetaios endete, wo der Wettkampf der Freier Penelopes angefangen hatte[61]. Das deutet darauf hin, daß die Aphetaisstraße nördlich der Agora anfing, diese durchschnitt – wie der Panathenäenweg in Athen – und im Süden der Stadt endete. Sie bildete eine Art Hauptstraße in Sparta, die die Stadt in einen westlichen und einen östlichen Teil trennte. Die Straße muß sehr alt, vielleicht älter als die Agoraanlage selbst, gewesen sein, wie es aus den Monumenten, die ihr entlang lagen, deutlich wird. Hier befanden sich das Haus des Königs Polydoros, der am Ende des 8. Jhs. gelebt haben soll (die Booneta)[62], einige Heiligtümer der Athena Keleutheia, die alle angeblich von Odysseus gebaut worden waren, das Heroon des Amphiaraos, das die Söhne des Tyndareos gebaut hatten, das Grab des Wahrsagers Talthybios und das Heiligtum des Poseidon Tainarios[63].

Im Juni 1857 wurden in Sparta drei Inschriften gefunden, die eindeutig mit dem Temenos des Poseidon Tainarios zusammenhingen[64]. Die Größe der Inschriftenblöcke spricht dafür, daß sie bei ihrer Entdeckung noch *in situ* lagen[65]. Nach eingehenden Forschungen in den Stadtarchiven konnte E. Kourinou den damaligen Fundort der Inschriften mit der heutigen Kreuzung der Straßen Dioskouron und Gortsologou (Akropoleos) identifizieren[66]. Somit wäre das Temenos des Poseidon Tainarios die einzige spartanische Kultstätte des Gottes, die mit ziemlicher Sicherheit lokalisiert werden kann.

Der Kult des Poseidon Tainarios hängt mit Sicherheit mit dem berühmten Heiligtum des Poseidon auf dem Kap Tainaron zusammen[67]. Eine Stelle bei Hesychios[68] und die angesprochenen Inschriften berichten von der Existenz eines Festes mit dem

---

[58] Paus. 3, 12, 1-2.

[59] Paus. 3, 12, 8.

[60] Liv. 34, 38, 5.

[61] Paus. 3, 13, 6.

[62] Paus. 3, 3, 1.

[63] Paus. 3, 12, 5: καὶ αὐτοῦ Λέλεγός ἐστιν ἡρῷον, τούτων δὲ οὐ πόρρω τέμενος Ποσειδῶνος - Ταιναρίου δὲ ἐπονομάζουσιν.

[64] IG V 1, 210-212.

[65] IG V 1, 210 beträgt in der Höhe mehr als 1 m.

[66] E. Kourinou, Σπάρτη. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της (2000) 185ff. Kourinou notiert (Anm. 642), daß das Gebiet um diese Kreuzung vorwiegend durch Gartenanlagen bedeckt ist, wodurch eine archäologische Untersuchung noch möglich wäre.

[67] RE IV A 2 (1932) 2029 s.v. Tainarios (gr. Kruse) nahm an, daß der Kult des Poseidon Tainarios aus dem Hauptheiligtum auf Kap Tainaron erst nach 195 v.Chr. in die Stadt gebracht wurde, nachdem die Kultstätte nicht mehr zu Sparta gehörte. Dem widerspricht die Tatsache, daß an der Aphetaisstraße einige der ältesten Einrichtungen der Stadt gestanden haben, darunter auch das spartanische Temenos des Poseidon Tainarios.

[68] Hesych. s.v. Tainarias: παρὰ Λακεδαιμονίοις ἑορτὴ Ποσειδῶνος· καὶ ἐν αὐτῇ Ταιναρισταί.

Namen Tainaria auf dem gleichnamigen Kap. Darüber hinaus erfahren wir vom Verein der Tainaristai in Sparta, unter dessen Mitgliedern es zwei κήρυκες, zwei αὐληταί, einen μάντις und noch wichtiger einen σιοφόρος (att. θεοφόρος), »der den Gott trug« gegeben hat[69]. Das bedeutet, daß zum Fest der Tainaria auch eine Pompe, in der das Götterbild getragen wurde, gehörte[70]. Diese Pompe verband m.E. das Stadtheiligtum mit dem auf dem Kap Tainaron[71]. Aller Wahrscheinlichkeit nach war der spartanische Verein an der Organisation des großen Festes auf dem Kap beteiligt und war darüber hinaus für den Filialkult in Sparta zuständig, wie z.B. der Verein der Koragoi für den mantineischen Kult der Kore zuständig war[72].

Die Existenz einer Dependance des Heiligtums des Poseidon Tainarios direkt an der ältesten Straße Spartas betont die außerordentlich wichtige Stellung dieser extraurbanen Kultstätte sowie die des verehrten Gottes innerhalb des spartanischen Pantheons[73].

7.7. Sparta. Heiligtum des Poseidon Hippokourios in Pitane

Epiklese: Hippokourios.

Lit. Quellen: Paus. 3, 14, 2.

Archäologische Belege: –

Nach der Besichtigung der Agora nimmt Pausanias die Straße, die nach Westen führt, geht am römischen Theater vorbei und erreicht dann das Stadtviertel Pitane, wo er die Gräber der Agiadenkönige, das Heiligtum des Asklepios ἐν Ἀγιαδῶν, das Grab des Heros Tainaros und das Heiligtum des Poseidon Hippokourios gesehen hat[74]. Anhand dieser Pausaniasstelle galt seit langem als sicher, daß das Stadtviertel Pitane im Westen des Theaters lag. Diese Vermutung wurde durch Ziegel bestätigt, die in

---

[69] E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) 42; F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens (1909) 71f. Es handelt sich um drei zeitlich nah beieinander liegende Mitgliederlisten mit einer großen Zahl von Mitgliedern (52-55). Auffallend ist, daß kein einziger Name der einen Liste in den anderen zwei wieder vorkommt. Poland erklärt diese Diskrepanz einleuchtend dadurch, daß es sich nicht um Mitglieder eines Kollegiums, sondern um Festteilnehmer handele. Festgelegt waren bei den Tainaria die verschiedenen Aufgaben und nicht die Personen, die diese Aufgaben ausführen sollten. In den Inschriften werden auch weitere Dienste aufgeführt.

[70] I.B. Romano, in: Greek Cult Practice 128, zeigte m.E. mit guten Argumenten, daß Statuen, die während einer Prozession getragen wurden, oft alt und meistens verhältnismäßig klein und aus Holz waren.

[71] Die große Entfernung zwischen Sparta und dem Heiligtum des Poseidon Tainarios spielte womöglich keine Rolle. Bei der eleusinischen Prozession mußten z.B. ca. 30 km zurückgelegt werden; eine entsprechend lange Strecke mußte auch die Prozession von Milet zum Apollonheiligtum von Didyma zurücklegen. Allgemein zu den Prozessionen s. Griechische Religion 163ff.; F. Graf, in: The Role of Religion 55ff. Zu der eleusinischen Pompe s. K. Clinton, in: Greek Sanctuaries 110ff. bes. 116. Zu der Prozession von Milet nach Didyma s. A. Herda, in: Kult und Funktion 133ff.

[72] M. Jost, in: A. Chastagnol u.a. (Hrsg.), Splendidissima Civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques (1996) 193ff.

[73] vgl. hierzu das Brauronion und das Eleusinion in Athen.

[74] Paus. 3, 14, 2: προελθοῦσι δὲ Ταινάρου μνῆμά ἐστι, καὶ τὴν ἄκραν τὴν ἐς θάλασσαν ἐσέχουσαν ἀπὸ τούτου φασὶν ὀνομασθῆναι· θεῶν δὲ ἱερὰ Ποσειδῶνός ἐστιν Ἱπποκουρίου καὶ Ἀρτέμιδος Αἰγιναίας.

Google Original from

der Gegend gefunden wurden und aus der antiken Mauer der Stadt stammen, worauf das Wort Πιτανατᾶν (= τῶν Πιτανατῶν) zu lesen ist[75].

Das Heiligtum des Poseidon Hippokourios lag in Pitane westlich des Theaters. Wichtig für eine genaue Lokalisierung des Heiligtums ist die Lage des Tempels der Artemis Issoria. Mit der Lesche der Krotanen als Ausgangspunkt beschreibt Pausanias ausführlich den Weg zu diesem Tempel der Artemis. Am Ende der Straße sieht er zuerst das Heiligtum des Poseidon Hippokourios und dann das der Artemis Aiginaia. Direkt danach sagt er ausdrücklich, daß er jetzt umkehrt; er fängt mit der Beschreibung der anderen Seite der Straße an, und zwar mit dem Heiligtum der Artemis Issoria[76]. Das bedeutet, daß das Heiligtum des Poseidon Hippokourios sehr nahe und mit Sicherheit (direkt?) gegenüber dem Heiligtum der Artemis Issoria stand. Das Artemision lag auf dem Hügel Issorion, nach dem sowohl die Epiklese der Artemis als auch das Fest Issoria benannt wurde. Der Hügel ist auch aus anderen literarischen Quellen bekannt, er befand sich sehr nahe bei Pitane und stand in direkter Verbindung zur Mauer der Stadt[77]. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Issorion mit dem heutigen Hügel von Klaraki gleichzusetzen ist, auf dem Reste der hellenistischen Mauer gefunden wurden[78]. Auf einem der Höhenzüge des Hügels stand aller Wahrscheinlichkeit nach der Tempel der Artemis Issoria. Das Heiligtum des Poseidon Hippokourios müßte demnach in der Nähe des Klarakihügels gesucht werden, der immer noch von der modernen Bebauung unberührt geblieben ist.

Wie M. Torelli treffend bemerkt hat, befindet sich das Heiligtum des Poseidon Hippokourios neben dem Grab des Tainaros; dies betont die Verbindung unter den verschiedenen Kulten des Poseidon in Sparta, mit dem des Poseidon Tainarios als dem wahrscheinlich wichtigsten[79]. Hier tritt Poseidon als Beschützer des Pferdes auf; es handelt sich um eine Variante des Poseidon Hippios. Eine Verbindung zwischen dem Aspekt des Hippios und der chthonischen Natur des Poseidon, wie dies von F. Schachermeyr angenommen wurde[80], sollte m.E. in diesem Falle ausgeschlossen werden.

7.8. Sparta. Heiligtum des Poseidon Domatites in der Nähe des Dromos

Epiklese: Domatites bzw. Domatitas

Lit. Quellen: Paus. 3, 14, 7

Inschriften: IG V 1, 497. 589. 608

Archäologische Belege: –

---

[75] A.J.B. Wace, BSA 13, 1906/07, 42. Abb. 7.

[76] Paus. 3, 14, 2: Ἐπανελθοῦσι δὲ ὀπίσω πρὸς τὴν λέσχην ἐστὶν Ἀρτέμιδος Ἰσσωρίας ἱερόν.

[77] Plut. *Agesil.* 32; Polyain. 2, 1.

[78] Wace a.O. 10f.; Ch.A. Christou, Ἀρχαία Σπάρτη (1960) 50f. D. Musti und M. Torelli (Guida, Pausanias III Taf. 2, Nr. 11) identifizieren Issorion mit dem Hügel Vamvakia der südlich von Klaraki liegt und lokalisieren die Heilitümer der Thetis und des Sarapis auf dem Klarakihügel, obwohl sie nach der Beschreibung des Pausanias südlich und bestimmt nicht nördlich des Heiligtums der Artemis Issoria zu suchen sind. Auch E. Kourinou, Σπάρτη. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της (2000) 212f. identifiziert den Hügel Vamvakia mit dem antiken Issorion.

[79] Guida, Pausanias III 213.

[80] Schachermeyr, Poseidon 30ff.; N.D. Papachatzis, AEphem 1985, 45ff.

In der Nähe des Dromos sah Pausanias das Heiligtum des Poseidon Domatites, das auch inschriftlich belegt ist[81]. Die Lokalisierung des Heiligtums hängt von der Lage des Dromos ab, der bis jetzt an den unterschiedlichsten Stellen in Sparta vermutet wurde[82]. Aus der Beschreibung des Pausanias geht jedoch klar hervor, daß der Dromos sich im Stadtviertel Pitane befand[83]. Der Perieget beschreibt einige Heiligtümer in der Nähe der Lesche der Krotanen in Pitane und geht dann ohne jegliche Unterbrechung zur Beschreibung des Dromos über. Der Versuch, die genaue Lage des Dromos ohne archäologische Anhaltspunkte zu lokalisieren, würde sich allerdings als zwecklos erweisen.

Der Ursprung des Kultes läßt sich aus dem Beinamen des Gottes erklären, Domatites, der im Zimmer bzw. in den Zimmern befindliche, d.h. der im Hause verehrt wird. Der Kult des Poseidon Domatites war aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein geschlossener, in direkter Verbindung zur Ahnenverehrung stehender Kult innerhalb einer Phratrie, der sich dann im Laufe der Zeit zu einem städtischen Kult entwickelt hat. In dieser Hinsicht besteht zwischen diesem Kult und dem des Poseidon Genethlios eine inhaltliche Verwandschaft[84].

Drei Inschriften im Museum von Sparta liefern wichtige Informationen über die Familie, in deren Händen der Kult des Poseidon Domatites lag (*Pb. XVI*)[85]. Die Geschichte dieser Familie läßt sich epigraphisch ab der Zeit des Marc Aurel fassen[86]. Es werden folgende Personen genannt: Tib. Claudius Pratolaos, Sohn des Brasidas, seine Tochter Claudia Damostheneia, und sein Sohn Tib. Claudius Aelius Pratolaos; die zwei letzteren werden ausdrücklich als Priesterin bzw. Priester κατὰ γένος des Poseidon Domatites charakterisiert. Gleichzeitig sind sie Priester von Gottheiten ähnlichen Charakters, wie z.B. des Karneios Boiketas (Oiketas) und des Herakles Genarchas, was auf die Existenz einer Tradition hindeutet, wonach mehrere Kulte mit einem gentilizischen Charakter in den Händen einer bestimmten Familie lagen. Vielleicht handelt es sich bei einem gewissen Tib. Claudius Aristokrates ebenfalls um einen Priester des Poseidon Domatitas, denn er gehört mit Sicherheit zur spartanischen Familie der Claudii (das gleiche *nomen gentile*) und wird in einer Inschrift allgemein als Priester des Poseidon angesprochen. Viel wichtiger ist allerdings die

---

[81] Paus. 3, 14, 7: Παρὰ δὲ τοῦ Ἄλκωνος τὸ ἡρῷον Ποσειδῶνός ἐστιν ἱερόν, Δωματίτην δὲ ἐπονομάζουσιν.

[82] Travels I 174; N.E. Crosby, AJA 8, 1893, 354ff.; Papachatzis, Pausanias II 359 Anm. 7; R. Patrucco, in: Scritti in onore di Aldo Neppi (1975) 404f.; C.M. Stibbe, BABesch 64, 1989, 81f.

[83] P. Marchetti, in: ders. – K. Kolokotsas, Le Nymphée de l'Agora d'Argos (1995) 207ff.; ders., Kernos 9, 1996, 155ff. lokalisiert mit Hilfe einer sehr spekulativen Argumentation den spartanischen Dromos und somit das Heiligtum des Poseidon Domatites «au cœur de l'agora de Sparte». Das öffentliche Zentrum gehörte nach Marchetti zum Stadtviertel Helos.

[84] s. Kap. III 6.6 und 6.10.

[85] IG V 1, 497, 589, 608. Im Sommer 1996 konnte mit der Erlaubnis des Direktors der 5. griechischen Ephorie, Th. Spyropoulos, eine dieser Inschriften (IG V 1, 497 = Inv.-Nr. 691) vom Verf. in den Magazinen des Sparta-Museums studiert und photographiert werden. Es handelt sich um die beschriftete Basis einer Statue (erh. H: 1,65 m).

[86] A.J.S. Spawforth, BSA 80, 1985, 224ff. A. Hupfloher, Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter (2000) 130.

Google Original from

Tatsache, daß Tib. Claudius Aristokrates sich als Nachkomme Poseidons (ἀπόγονος Ποσιδῶνος) betrachtete[87].

7.9. Sparta. Tempel des Hipposthenes und des Poseidon in der Nähe des Dromos

Epiklese: –

Lit. Quellen: Paus. 3, 15, 7

Archäologische Belege: –

In der Nähe des Dromos in Richtung Theater, also ebenfalls in Pitane, sah Pausanias den Tempel des Athleten Hipposthenes, in dem nach einem Orakel auch Poseidon verehrt werden sollte[88]. Nach Pausanias siegte Hipposthenes zum ersten Mal beim Ringkampf für Knaben in der 37. Olympiade im Jahre 632 v.Chr. und wurde Sieger im selben Wettkampf für Männer in Olympia von 624 bis 608 v.Chr.[89] Der Grund, warum neben Hipposthenes nach dem Orakel auch Poseidon verehrt werden sollte, wird von Pausanias nicht näher erläutert. Bezeichnenderweise hat der Name des Athleten genauso wie viele der Beinamen Poseidons als Kompositum das Wort ἵππος (= Pferd).

In der Antike wurden herausragende Athleten oft in ihrer Heimatstadt heroisiert und erfuhren demnach eine kultische Verehrung[90]. Der bekannteste Fall ist der des Faustkämpfers und Pankratiasten Theogenes aus Thasos, von dem geglaubt wurde, daß Herakles sein Vater gewesen sei[91]. Eine Inschrift aus Thasos dokumentiert auch den Kult des Spitzenathleten auf seiner Heimatinsel[92].

In der Forschung wurde bislang angenommen, daß Hipposthenes nicht zusammen mit, sondern als Poseidon verehrt wurde; hierbei wurde allerdings übersehen, daß der Text uns vielmehr die Information liefert, daß in dem spartanischen Tempel des Hipposthenes sowohl der Athlet als auch Poseidon kultisch verehrt werden sollten. Es gibt einen einzigen Fall eines Athleten, der wie ein Gott verehrt werden sollte: Die Statue des lokrischen Athleten Euthykles sollte wie die des Zeus geehrt werden[93]. L. Moretti versuchte sogar, die angebliche Gleichsetzung des Hipposthenes mit Poseidon als einen Fehler des Pausanias hinzustellen[94]. Wenn man jedoch die enge sprachliche Verwandschaft des Namens des Athleten mit einer der wichtigsten Epiklesen Poseidons, Hippios, berücksichtigt, kann man m.E. die Verbindung des Hipposthenes mit

---

[87] IG V 1, 469; Spawforth a.O. 225. Hupfloher a.O. 182f. zieht allerdings in Betracht, daß Tib. Claudius Aristokrates auch der Priester eines der anderen Poseidia Spartas gewesen sein könnte.

[88] Paus. 3, 15, 7: πλησίον δέ ἐστιν Ἱπποσθένους ναός, ᾧ γεγόνασιν αἱ πολλαὶ νῖκαι πάλης· σέβουσι δὲ ἐκ μαντεύματος τὸν Ἱπποσθένην ἅτε Ποσειδῶνι τιμὰς νέμοντες.

[89] L. Moretti, Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici (1957) 66f.

[90] J. Fontenrose, CSCA 1, 1968, 73ff.; F. Bohringer, REA 81, 1979, 5ff. Zu dem eher vernachlässigten Thema des Heroenkultes in hellenistischer und römischer Zeit s. D.D. Hughes, in: R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek Hero Cult (1999) 167ff.

[91] W. Decker, Sport in der griechischen Antike (1995) 136.

[92] H.A. Harris, Greek Athletes and Athletics (1964) 118.

[93] Bohringer a.O. 7.

[94] Moretti a.O. 66.

Poseidon problemlos nachvollziehen. Es liegt m.E. auch nahe, daß die mythische Abstammung des Hipposthenes auf Poseidon zurückgeführt wurde, wie bei Theogenes aus Thasos auf Herakles. Eine solche Vermutung läßt sich zwar nicht beweisen, könnte jedoch den Kult des Poseidon im Tempel des Hipposthenes stärker untermauern. Man könnte sogar einen weiteren Schritt wagen und behaupten, daß das Orakel, von dem Pausanias berichtet, den Kult des Poseidon angeordnet zu haben, sich durch eine solche Abstammung des Athleten von Poseidon rechtfertigte.

S. Hodkinson brachte die Gründung des Tempels zu Ehren des Hipposthenes mit den Jahren nach der großen Erdbebenkatastrophe (Mitte des 5. Jhs.) in Verbindung[95]. Ich glaube vielmehr, daß der Tempel älter ist, und daß Poseidon erst nach dem großen Erdbeben als eine Art *synnaos* des Hipposthenes verehrt wurde.

7.10. Sparta. Heiligtum des Poseidon Genethlios in der Nähe des Theaters

Epiklese: Genethlios
Lit. Quellen: Paus. 3, 15, 10
Archäologische Belege: –

Das letzte Poseidonheiligtum in Sparta, das des Poseidon Genethlios, sah Pausanias in der Nähe des Theaters[96]. Die Gleichsetzung des Heiligtums mit einem der Monumente, die sich in der Nähe des Theaters befinden, erscheint aussichtslos, da überhaupt keine Anhaltspunkte für eine solche Identifizierung vorhanden sind. Trotzdem sind bis jetzt zwei Versuche unternommen worden, das Heiligtum genau zu lokalisieren und mit einem bereits bekannten Bau gleichzusetzen. C.M. Stibbe identifizierte das Heiligtum des Poseidon Genethlios mit dem sog. Leonidaion[97].

Der zweite Versuch einer Lokalisierung wurde von M. Torelli unternommen, der das Heiligtum mit den sog. Vassilopoula-Ruinen 150 m südlich des Theaters identifizierte[98]. Die Distanz zwischen Theater und den genannten Architekturresten könnte für eine solche Identifizierung sprechen. Die sog. Vassilopoula-Ruinen sind jedoch nach R. Tranquair, der sie publiziert hat, entweder mittelalterlich oder türkisch[99]. Torelli schlägt diese Identifizierung ohne Argumente vor, und vor allem ohne die Datierung von Tranquair in Frage zu stellen. Die genaue Lage des Heiligtums muß demnach weiter als unbekannt gelten.

Der Kult des Poseidon Genethlios ist, wie schon der Name verrät, mit dem des Poseidon Domatitas verwandt und stellt Poseidon als einen gentilizischen Gott dar.

---

[95] S. Hodkinson, in: ders. – A. Powell (Hrsg.), Sparta. New Perspectives (1999) 165ff.

[96] Paus. 3, 15, 10: τοῦ θεάτρου δὲ οὐ πόρρω Ποσειδῶνός τε ἱερόν ἐστι Γενεθλίου.

[97] C.M. Stibbe, BABesch 64, 1989, 99; ders., in: P. Pelagatti – C.M. Stibbe (Hrsg.), Lakonikà. Ricerche e nuovi materiali di ceramica laconica, 64. Suppl. BdA (1990) 14; ders., Das andere Sparta (1996) 38.

[98] Guida, Pausanias III 222 Taf. 2. Nr. 17.

[99] R. Tranquair, BSA 12, 1905/06, 430.

Google Original from

7.11. Sparta. Poseidon als *visiting god* im Heiligtum der Artemis Orthia und im Menelaion

Epiklese: –

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: Bleiplättchen

Während der englischen Ausgrabungen im spartanischen Heiligtum der Artemis Orthia am Anfang des 20. Jahrhunderts traten tausende von Bleiplättchen ans Tageslicht[100]. Darunter befanden sich zahlreiche, die Poseidon darstellen (*Ph. XVII*). Es gibt vier unterschiedliche Darstellungsvarianten des Gottes: a) mit Dreizack, b) mit Dreizack und Fisch, c) mit Dreizack und Widder und d) mit Widder. Bleiplättchen, die Poseidon wiedergeben, erscheinen unter dem Votivmaterial des Artemis-Orthia-Heiligtums zum erstenmal um 570/60 v.Chr. und tauchen bis in das frühe 5. Jh. auf[101]. Ein ähnliches Bild präsentiert die Situation des Votivmaterials aus Blei im Menelaion[102]. Auch in diesem Heiligtum wurden zahlreiche Bleiplättchen gefunden, darunter auch solche, die Poseidon mit Dreizack oder mit Dreizack und Fisch zeigen[103]. Dabei handelt es sich vorwiegend um Beispiele archaischer Zeit; die wenigen Poseidonfiguren die abgebildet worden sind, machen deutlich, daß sie identisch mit den Stücken aus dem Heiligtum der Artemis Orthia sind. Eine solche Beobachtung läßt vermuten, daß für die Herstellung des kleinformatigen Votivmaterials aus Blei zumindest für diese zwei spartanischen Heiligtümer eine einzige Werkstatt zuständig war.

Bei der Erstpublikation der Bleiplättchen aus dem Heiligtum der Artemis Orthia identifizierte A.J.B. Wace die männlichen Figuren mit Widder oder mit Widder und Dreizack nicht als Poseidon, da er keine Verbindung zwischen Widder und Poseidon sah[104]. M. Pippili fügte dagegen diese Figuren zu denen hinzu, die bereits als Poseidon erkannt waren[105]. Widder ist tatsächlich weder ein typisches Attribut des Gottes (wie z.B. der Delphin), noch ein primär für Poseidon spezifisches Opfertier. Es gibt allerdings in den antiken Quellen oft Hinweise darauf, daß Poseidon unter anderem

---

[100] A.J.B. Wace, in: R.M. Dawkins (Hrsg.), The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, 5. Suppl. JHS (1929) 249ff. M. Boss, Lakonische Votivgaben aus Blei (2000) war der erste nach Wace, der sich intensiv mit dieser Votivgattung beschäftigt hat. Er argumentiert kurz, aber überzeugend gegen die vorherrschende Meinung, daß solche Bleiplättchen fast ausschließlich von einfachen, armen Leuten geweiht wurden (S. 198f.). R. Förtsch, Kunstverwendung und Kunstlegitimation im archaischen und frühklassischen Sparta (2001) 177 argumentiert in Anlehnung an Boss ebenfalls gegen diese Annahme. Naturwissenschaftliche Untersuchungen haben gezeigt, daß das Blei für die Herstellung der Votivplättchen aus den Bergwerken von Laurion stammte, s. D.W. Gill – M. Vickers, BSA 96, 2001, 229ff. bes. 234f.

[101] Wace a.O. 270ff. 278ff. Taf. 196, 28-29. 31-32; Taf. 198, 12-13. 15. 17; Taf. 200, 9. Wace datierte vereinzelte Beispiele solcher Bleivotive in das 4. Jh.; Boss a.O. 174f. zeigte allerdings, daß diese Votivpraxis im frühen 5. Jh. aufgegeben wurde. Das vergleichbare Votivmaterial archaischer Zeit aus dem Menelaion unterstützt diese Datierung.

[102] A.J.B. Wace, BSA 15, 1908/09, 127ff.; W.G. Cavanagh – R.R. Laxton, BSA 79, 1984, 23ff.

[103] A.J.B. Wace, BSA 15, 1908/09, 138. Abb. 10, 34-35.

[104] A.J.B. Wace, in: R.M. Dawkins (Hrsg.), The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, 5. Suppl. JHS (1929) 274.

[105] M. Pippili, Laconian Iconography of the Sixth Century B.C. (1987) 50. Dieser Identifizierung folgt auch E. Simon, vgl. LIMC VII 1 (1994) 458. Nr. 118-120 s.v. Poseidon (Simon).

auch Widder, wenn auch seltener, geopfert wurden[106]. Auf der Peloponnes ist die Verbindung Poseidons zum Widder archäologisch nur in Sparta und in Tegea (**Ark 12**) belegt.

7.12. Sparta. Hain (?) des Poseidon in der Nähe von Amyklai

Epiklese: ?

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: Zwei beschriftete Statuetten aus Bronze

Während der Ausgrabungen in und um das Amyklaion wurde etwa 500 m südöstlich des Apollonheiligtums (*Abb. 39*) die Statuette eines Fisches aus Bronze gefunden, worauf der Name Ποhοιδᾶνος stand[107]. L. Jeffery konnte den Fund anhand der Buchstabenformen in die zweite Hälfte des 6. Jhs. datieren[108]. Die Form des Gottesnamens (Pohoidan) ist vordorisch und dem arkadischen Dialekt verwandt[109].

E. Buschor vermutete hier anhand des archaischen Fisches ein Heiligtum des Poseidon[110]. Am vorderen Teil der Fischstatuette befindet sich ein Loch zum Aufhängen. Da die Ausgräber keinerlei Architekturreste in diesem Gebiet erwähnen, wäre es m.E. durchaus möglich, hier einen heiligen Hain des Poseidon wie in Penteskouphia bei Korinth (**Ko 10**) zu rekonstruieren, in dem die Weihungen an den Gott an den Bäumen aufgehängt wurden.

Aus dieser Gegend stammt womöglich auch die Bronzestatuette eines Stieres aus dem späten 6. Jh. v.Chr., eine Weihung des Amphimenidas an Poseidon (Ἀνφιμενίδας Ποhοιδᾶνι ἀνέθεκε), die sich heute in Paris befindet[111]. L. Robert, der die Statuette publiziert hat, wollte sie, obgleich mit Vorbehalt, mit dem Heiligtum des Poseidon auf Tainaron in Verbindung bringen, da die vordorische Form des Namens Poseidon in dieser Kultstätte am häufigsten vorkamm[112]; er schloß allerdings nicht aus, daß die Statuette auch aus einem anderen Poseidonheiligtum stammen könnte. Jeffery brachte schließlich die Stierstatuette mit dem Heiligtum des Poseidon bei Amyklai in Verbindung[113].

---

[106] Schachermeyr, Poseidon 45 mit Anm. 111; L. Bodson, ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne (1978) 123 mit Anm. 19. Ziegen und Widder wurden allen olympischen Göttern geopfert. Die einzige Ausnahme bildete Athena, vgl. E. Bevan, Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities (1986) 168f. Boss a.O. 203f. geht auf die einzigartige ikonographische Verbindung Poseidons mit einem Widder überhaupt nicht und behauptet, daß Poseidon als der »Herrscher über das Meer« dargestellt wird.

[107] W. von Massow, AM 52, 1927, 37. 63.

[108] L.H. Jeffery, The Local Scripts of Archaic Greece ²(1990) 194.

[109] É. Bourguet, Le dialecte laconien (1927) 50f.; P. Cartledge, Sparta and Lakonia (1979) 96.

[110] E. Buschor, AM 52, 1927, 3.

[111] SEG XI 955; L. Robert, Collection Froehner I: Inscriptions grecques (1936) 26f. Nr. 23. Taf. 9.

[112] ebenda 26.

[113] Jeffery a.O. 200. Nr. 33.

7.13. Sparta. Heiligtum des Poseidon Gaiaochos bei Therapne

Epiklese: Gaiaochos
Lit. Quellen: Paus. 3, 20, 2; Xen. *hell.* 6, 5, 30
Inschriften: IG V 1, 213
Archäologische Belege: –

Nachdem Pausanias Sparta verlassen hatte, besuchte er zuerst Amyklai und den dortigen Tempel des Apollon Amyklaios[114]. Danach begab er sich nach Therapne (*Abb. 39*), wo er in der Nähe des Phoibaion das Heiligtum des Poseidon Gaiaochos sah[115]. Therapne liegt 2 km südöstlich von Sparta; die Ausgrabungen im und um das Menelaion haben gezeigt, daß Therapne eine der wichtigsten mykenischen Siedlungen Lakoniens darstellt[116].

Der einzige aussagekräftige Hinweis des Pausanias auf die Lage der poseidonischen Kultstätte besteht darin, daß sowohl das Phoibaion als auch das Heiligtum des Poseidon Gaiaochos in der Nähe Therapnes lagen. Herodot überliefert, daß das Phoibaion »tiefer« als das Menelaion lag[117], das am linken Eurotasufer ausgegraben wurde[118]. Die wichtigsten Informationen über die Lokalisierung des Phoibaion und des Poseidonheiligtums erhalten wir von Xenophon und Livius. Xenophon überliefert, daß Epameinondas 369 v.Chr. am Amyklaion stationiert war; von da aus sandte er seine Soldaten gegen Sparta, die bis zum Heiligtum des Poseidon Gaiaochos und dem direkt danebenliegenden Hippodrom von Sparta durchdringen konnten[119]. Livius beschreibt eine ähnliche Situation für T. Quinctius Flamininus, der ebenfalls am Amyklaion stationiert war; seine Soldaten konnten bis zum Phoibaion vorstoßen[120]. Beide Passagen geben uns dieselbe Information: Phoibaion und Heiligtum des Poseidon Gaiaochos befanden sich an der Seite, wo auch das Amyklaion lag, d.h. am rechten Eurotasufer. Herodot andererseits sagt ausdrücklich, daß das Phoibaion und das Menelaion nah beieinander lagen. Die Kombination dieser Aussagen führt zur Schlußfolgerung, daß Phoibaion und Heiligtum des Poseidon Gaiochos am rechten Eurotasufer und zwar direkt gegenüber dem Menelaion lagen.

Wie aus dem Kultepitheton zu erschließen ist, erfährt Poseidon hier Verehrung als Erdbebengott. Darüber hinaus darf man anhand der Nähe des Poseidonheiligtums zum spartanischen Hippodrom annehmen, daß Poseidon in Therapne auch in Verbindung zur Pferdezucht und -agon stand. Dieselbe topographische Situation

---

[114] Paus. 3, 18, 7 - 19, 6.

[115] Paus. 3, 20, 2: τούτου (Φοιβαίου) δὲ οὐ πολὺ Ποσειδῶνος ἀφέστηκεν ἱερὸν ἐπίκλησιν Γαιαόχου.

[116] O.T.P.K. Dickinson, in: J. Motyka Sanders (Hrsg.), ΦΙΛΟΛΑΚΩΝ. Festschrift H. Catling (1992) 109ff. M. Pettersson, Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia (1992) 92ff. bringt die Gründung des Kultes in Amyklaion mit den Zerstörungen auf dem Menelaion-Hügel in der SH III B Phase in Verbindung. Allgemein zu Therapne s. auch W. Cavanagh u.a., Continuity and Change in a Greek Rural Landscape. The Laconia Survey II, 27. Suppl. BSA (1996) 382ff.

[117] Hdt. 6, 61.

[118] R.C. Bosanquet – A.J.B. Wace – G. Dickins, BSA 15, 1908-9, 108ff.; W.G. Cavanagh – R.R. Laxton, BSA 79, 1984, 23ff.

[119] Xen. *hell.* 6, 5, 30: ἐκ τούτου δὴ ἡμέρᾳ τρίτῃ ἢ τετάρτῃ προῆλθον οἱ ἱππεῖς εἰς τὸν ἱππόδρομον εἰς Γαιαόχου κατὰ τάξεις.

[120] Liv. 34, 38, 5.

treffen wir unter anderem im arkadischen Mantineia, wo der Tempel des Poseidon Hippios direkt beim Hippodrom der Stadt lag (**Ark 4**).

Die berühmte Damononinschrift aus der zweiten Hälfte des 5. Jhs. überliefert die Existenz eines Festes zu Ehren Poseidons, während dessen Pferdeagone und Laufwettbewerbe (Stadion und Diaulos) stattfanden[121]. Der Pferdeagon fand mit Sicherheit in dem benachbarten Hippodrom statt. Der genaue Name des Festes ist nicht bekannt; die Inschrift spricht nur von dem Fest »in dem (Heiligtum bzw. Temenos) des Gaiaochos« (ἐν τῷ Γαιαόχου). Die Forschung bringt dieses Fest mit dem Heiligtum bei Therapne in Verbindung[122].

Über das Alter des Kultes läßt sich wenig mit Sicherheit sagen. Der Kult im Menelaion fängt bereits im 8. Jh. v.Chr. an[123], und es wäre durchaus denkbar, daß auch der Poseidonkult auf dem gegenüberliegenden Eurotasufer früh angefangen hat, da fast alle extraurbanen Kultstätten der Stadt Sparta wie das Menelaion oder das Amyklaion ein hohes Alter aufweisen[124].

7.14. Tainaron. Heiligtum des Poseidon Tainarios

Epiklese: Asphaleios, Pontios, Tainarios

Lit. Quellen: Ail. *var. hist.* 6, 7. *nat. anim.* 12, 45; Aristoph. *Acharn.* 509f. *Hipp.* 1225. *Lys.* 1142; *Schol. in Aristoph. Acharn.* 510. *Hipp.* 1225. *Lys.* 1142; Diod. 11, 45, 4. 63, 2-3. 17, 108, 7. 111, 2. 18, 9, 1. 21, 1. 20, 104, 2; Hdt. 1, 23. 24, 6. 8; Hesych. s.v. *Tainarias*; Paus. 1, 29, 8. 3, 25, 4-5. 7. 8. 4, 24, 5-6. 7, 25, 3; Pind. *Pyth.* 4, 43-45; Polyb. 9, 34, 9-10; Plut. *mor.* 160D. F. 161B. 560E. *Agis* 16. *Pomp.* 24, 5; Strab. 8, 5, 1. 6, 14. 13, 2, 4; Thuk. 1, 128, 1. 133

Inschriften: IG V 1, 1226-1232. 1234. 1236

Archäologische Belege: a) Architekturreste b) Bronzevotive (heute verschollen)

An der südlichsten Spitze Lakoniens und gleichzeitig der gesamten Peloponnes liegt eines der wichtigsten Heiligtümer dieser Landschaft, das darüber hinaus eines der berühmtesten Poseidia der griechischen Welt darstellt (*Abb. 39*). Die Kultstätte mußte in ihrer langen Geschichte zwei große Plünderungen in der zweiten Hälfte des 3. Jhs. und im 1. Jh. v.Chr. überstehen[125]. Das Heiligtum befindet sich an der heutigen Bucht Porto Stemes. Von der einst bedeutenden und sicherlich großen Kultstätte sind inzwischen nur noch äußerst spärliche Reste erhalten, so daß ihr Bild sehr hypothe-

---

[121] IG V 1, 213, vgl. M.N. Tod – A.J.B. Wace, A Catalogue of the Sparta Museum (1906) 64f. 176. Zur Datierung der Inschrift s. allgemein H.J.W. Tillyard, BSA 13, 1906/7, 181f.; L.H. Jeffery, Local Scripts of Archaic Greece ²(1990) 196f.; J. Ducat, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque 4. Religion (1990) 179f.; S. Hodkinson, in: ders. – A. Powell (Hrsg.), Sparta: New Perspectives (1999) 152f.

[122] S. Wide, Lakonische Kulte (1893) 32; L. Moretti, Iscrizioni agonistiche greche (1953) 39; Griechische Feste 67.

[123] H.W. Catling, in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 86; C.M. Stibbe, Das andere Sparta (1996) 42f.

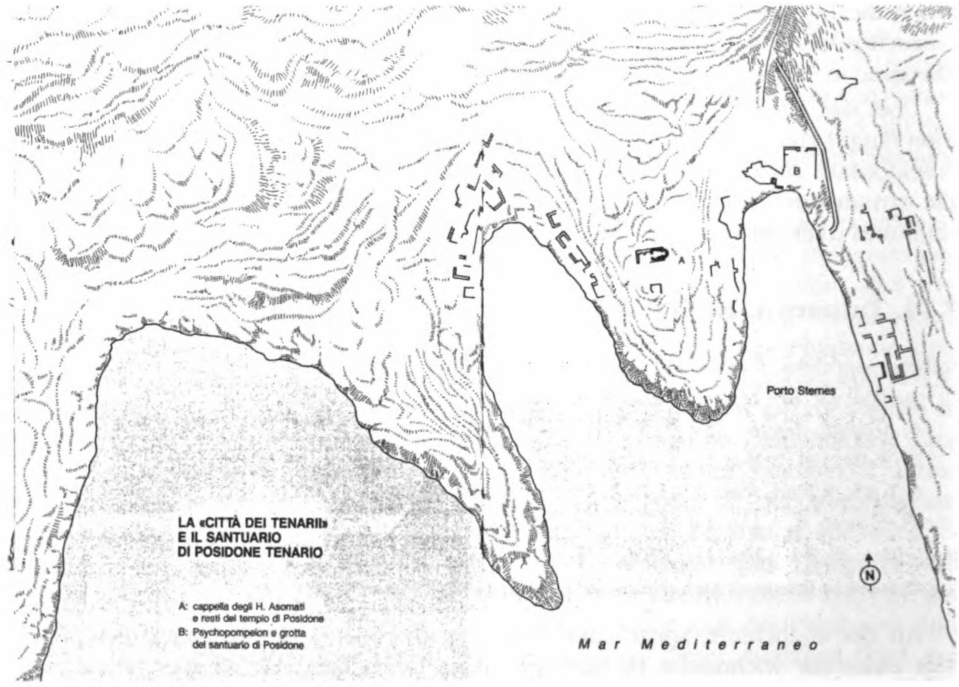
[124] Guida, Pausanias III 254.

[125] Polyb. 9, 34, 9-10: οἵ γε καὶ τοῖς ἀσύλοις ἱεροῖς ἐτόλμησαν προσάγειν τὰς χεῖρας. ὧν Τίμαιος μὲν τό τ' ἐπὶ Ταινάρῳ τοῦ Ποσειδῶνος. Plut. *Pomp.* 24, 5: τῶν δὲ ἀσύλων καὶ ἀβάτων πρότερον ἱερῶν ἐξέκοψαν ἐπιόντες τὸ Κλάριον, τὸ Διδυμαῖον, τὸ Σαμοθράκιον, τὸν ἐν Ἑρμιόνῃ τῆς Χθονίας νεὼν καὶ τὸν ἐν Ἐπιδαύρῳ τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τὸν Ἰσθμοῖ καὶ Ταινάρῳ καὶ Καλαυρίᾳ τοῦ Ποσειδῶνος.

Google Original from

tisch bleiben muß. Hinzu kommt, daß bisher keine regulären Grabungen stattgefunden haben. Aus den literarischen und epigraphischen Quellen sowie aus den noch sichtbaren architektonischen Hinterlassenschaften lassen sich allerdings einige Informationen sowohl über das Aussehen des Heiligtums als auch über die Kultpraxis gewinnen.

Abb. 40



7.14.1. Die literarische Überlieferung über die Topographie des Heiligtums

Die meisten der antiken literarischen Quellen lokalisieren am Kap Tainaron die Erdöffnung, durch die die Lebenden in das Reich der Toten gelangen konnten[126]. Ein konkretes Bild des Heiligtums enthalten allerdings lediglich vier Textstellen. Strabo erwähnt ein Heiligtum direkt am Strand einer Bucht – und nicht einen Tempel, wie oft angenommen wird[127] – inmitten eines Haines und sehr nah daran die Grotte, aus

[126] Pind. *Pyth.* 4, 43-45: εἰ γὰρ οἶκοι νιν βάλε πὰρ χθόνιον Ἄιδα στόμα, Ταίναρον εἰς ἱερὰν Εὔφαμος ἐλθών, υἱὸς Ἱππάρχου Ποσειδάωνος ἄναξ. *Schol. in Aristoph. Acharn.* 510: Ταίναρον γάρ ἐστι τῆς Λακωνικῆς ἀκρωτήριον, ἐν ᾧ στόμιον ἦν κατάγον εἰς Ἅιδου.

[127] A.K. Orlandos – I.N. Travlos, Λεξικὸν τῶν ἀρχαίων ἀρχιτεκτονικῶν ὅρων (1986) s.v. ἱερόν. Das Wort ἱερόν bezeichnete in der Antike das Heiligtum und das, was darin stand. Es gibt nur vereinzelte Textstellen, wo ἱερόν auch Tempel bedeuten kann, Orlandos und Travlos führen nur vier derartige Beispiele sowie eine Inschrift an.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

der dem Mythos nach Herakles den Kerberos aus der Unterwelt geholt hat[128]. Pausanias hingegen sah einen Tempel, der in seiner Bauart einer Grotte ähnelte, und direkt davor eine Statue des Poseidon. Er erwähnt darüber hinaus die Grotte mit dem dazugehörigen Mythos des Herakles mit dem Kerberos; dennoch fügt er hinzu, daß von der Grotte aus kein Weg in die Unterwelt führt[129]. Plutarch überliefert die Existenz eines *psychopompeion*, wobei nicht deutlich wird, ob mit diesem Begriff ein bestimmtes Gebäude oder das gesamte Heiligtum angesprochen wird. Nach dem antiken Autor war das Gebiet um das *psychopompeion* in Urzeiten bewohnt[130]. Pausanias erwähnt schließlich eine Quelle »in Tainaron«, auf deren Gewässer man Häfen und Schiffe sehen konnte, bis eine Frau ein unreines Kleid [durch Menstruationsblut?] darin gewaschen hat[131]. Letztere Textstelle läßt allerdings weder eine genaue Lokalisierung der Quelle noch die Annahme einer konkreten Verbindung zwischen Quelle und Heiligtum zu.

Aus den genannten Textstellen läßt sich folgendes Bild des Heiligtums gewinnen: In dem Heiligtum befand sich mit Sicherheit eine Grotte, die als der Eingang zum Hades angesehen wurde, ein Tempel, der einer Grotte ähnelte, und eine Poseidonstatue. Zum Heiligtum gehörte auch ein Hain. Auf die Frage, ob mit *psychopompeion* das gesamte Heiligtum oder nur ein Gebäude gemeint ist, wird weiter unten einzugehen sein.

7.14.2. Architektur und Topographie des Heiligtums

Wichtig für die Erfassung des Heiligtums sind vor allem die Beiträge von C. Bursian, F. Bölte, L. Moschou, N. Papachatzis, W. Cummer, R.W.M. Schumacher und U. Sinn[132]. Ein derartiges Unterfangen wird allerdings dadurch erschwert, daß sich nur wenige Architekturreste erhalten haben; es handelt sich dabei hauptsächlich um Fundamente oder Fundamentbettungen.

---

[128] Strab. 8, 5, 1: ἐν δὲ τῷ κόλπῳ τῆς παραλίας τὸ μὲν Ταίναρον ἀκτή ἐστι ἐκκειμένη, τὸ ἱερὸν ἔχουσα τοῦ Ποσειδῶνος ἐν ἄλσει ἱδρυμένον· πλησίον δ' ἐστὶν ἄντρον, δι' οὗ τὸν Κέρβερον ἀναχθῆναι μυθεύουσιν ὑφ' Ἡρακλέους ἐξ ᾅδου.

[129] Paus. 3, 25, 4-5: ἐπὶ δὲ τῇ ἄκρᾳ ναὸς εἰκασμένος σπηλαίῳ καὶ πρὸ αὐτοῦ Ποσειδῶνος ἄγαλμα. ἐποίησαν δὲ Ἑλλήνων τινὲς ὡς Ἡρακλῆς ἀναγάγοι ταύτῃ τοῦ Ἅιδου τὸν κύνα, οὔτε ὑπὸ γῆν ὁδοῦ διὰ τοῦ σπηλαίου φερούσης.

[130] Plut. *mor.* 560E: τοῦτο δ' ἦν ὁ Ταίναρος· ἐκεῖ γάρ φασιν ἐλθόντα μετὰ στόλου Τέττιγα τὸν Κρῆτα πόλιν κτίσαι καὶ κατοικῆσαι περὶ τὸ ψυχοπομπεῖον.

[131] Paus. 3, 25, 8: ἔστι δὲ ἐπὶ Ταινάρῳ καὶ πηγή, νῦν μὲν οὐδὲν ὥστε καὶ θαῦμα εἶναι παρεχομένη, πρότερον δὲ τοῖς ἐνιδοῦσιν ἐς τὸ ὕδωρ τοὺς λιμένας - φασί - καὶ τὰς ναῦς θεάσασθαι παρεῖχε. τοῦτο ἔπαυσε γυνὴ τὸ ὕδωρ μὴ καὶ τοῦ λοιποῦ τοιαῦτα ἐπιδείκνυσθαι, μεμιασμένην ἐναποπλύνασα ἐσθῆτα.

[132] C. Bursian, Über das Vorgebirge Taenaron, AbhMünchen 7, 1853-55, 773ff.; ders., Geographie von Griechenland II (1872) 150; RE IV A 2 (1932) 2030ff. s.v. Tainaron (Bölte); L. Moschou, AAA 8, 1975, 160ff.; dies., in: Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν 2 (1976) 45ff.; N. Papachatzis, AEphem 1976, 102ff.; W. Cummer, AM 93, 1978, 35ff.; R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 62ff.; U. Sinn in seiner Habilitation: »Die griechischen Heiligtümer – Funktion, Organisation, Topographie«. Ich bin Prof. Dr. U. Sinn zu Dank verpflichtet, der mir freundlicherweise sein unpubliziertes Manuskript über das Heiligtum des Poseidon Tainarios zur Verfügung gestellt hat.

Google Original from

7.14.2.1. Die Grotte

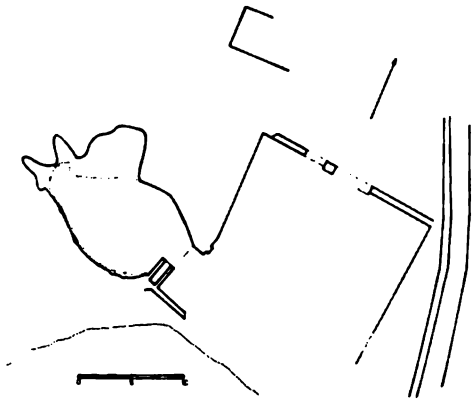


Abb. 41

Am Strand der Bucht von Porto Sternes befindet sich nur einige Meter vom Meer entfernt eine Grotte, die eine Länge von 15 m und eine Breite von 10-12 m aufweist (*Abb. 40*). Ein großer Teil der Decke ist eingestürzt, so daß heute die Grotte viel kleiner als im Altertum wirkt. An ihrer östlichen Seite, an der sich der Eingang zur Grotte erkennen läßt, ist eine Wand erhalten, die im Altertum die Zugangssituation künstlich geformt hat (*Abb. 41*). Nördlich des Eingangs sind mehrere Einlassungen im Fels erkennbar, die R. Weil mit überzeugenden Argumenten als Einlassungen für die Aufstellung der hier gefundenen Inschriften interpretiert hat[133]. Die etwas größeren Einlassungen waren wohl für die Errichtung von Weihgeschenken gedacht. Mit dieser Grotte darf man ohne Zweifel den Eingang in die Unterwelt identifizieren, dem das Heiligtum unter anderem seinen Ruhm verdankte. Ob in der Grotte Kultpraktiken stattfanden, läßt sich zwar nicht eindeutig nachweisen, ist jedoch keineswegs auszuschließen. In dem *nekyomanteion* von Ephyra z.B. fand die Begegnung der Lebenden mit den Toten ebenfalls in einer unterirdischen Kammer statt[134]; eine derartige Funktion erfüllte womöglich auch die Grotte im tainarischen Heiligtum.

7.14.2.2. Das Gebäude neben der Grotte

Östlich der Grotte und direkt im Anschluß daran lassen sich die Fundamentbettungen eines großen Gebäudes erkennen (*Abb. 41*). Es besteht aus zwei orthogonalen Raumeinheiten, die durch einen 2,60 m breiten Korridor voneinander getrennt werden. Nur wenige Teile der aufgehenden Mauer sind verstreut im Gelände gefunden worden, sie können kaum Informationen über das ursprüngliche Aussehen des Gebäudes geben. Sein Eingang lag allerdings wegen der topographischen Situation – südlich davon liegt nur noch das Meer – mit Sicherheit an seiner nördlichen Seite.

Bursian rekonstruierte aus dem zugegebenermaßen dürftigen Baubefund einen 20 x 16 m großen Hof, in dessen Mitte ein 3 m breiter und 15 m langer *oikos* stand[135]. Bölte dagegen rekonstruierte mit guten Argumenten ein einziges Gebäude, das in der Größe dem Bursian'schen Hof entsprach[136]. Daß dem so sein muß, zeigt die Tatsache, daß eine Temenosmauer, die die Grotte nicht nur außerhalb des heiligen Bezirks ließe, sondern auch so nah an ihrem Eingang verliefe, keinen Sinn ergibt. Moschou konnte darüber hinaus noch Teile des rückwärtigen Bereiches des Gebäudes im Meer

---

[133] R. Weil, AM 1, 1876, 181ff.

[134] S.I. Dakaris, in: Neue Ausgrabungen in Griechenland, 1. Beih. AntK (1963) 52; Griechische Religion 186.

[135] C. Bursian, Über das Vorgebirge Taenaron, AbhMünchen 7, 1853-55, 776ff.

[136] Bölte a.O. 2037f.

erkennen[137]. Cummer dagegen nahm eine geringere Länge des Baues an; nach ihm befand sich die südliche Wand des Gebäudes in der Höhe des Grotteneingangs[138].

Zum besseren Verständnis des tainarischen Heiligtums könnte der Vergleich mit dem Hauptgebäude des *nekyomanteion* in Ephyra beitragen: In Ephyra lag der Eingang in die Unterwelt im Zentrum des Hauptgebäudes fern von jedem unreinen Besucher des Heiligtums und fern von jedem Kontakt mit dem Sonnenlicht. Der spirituelle Kontakt mit den Seelen der Toten verlangte, sich zuerst einer langen Reihe von rituellen Reinigungen zu unterziehen. Diese Prozedur spiegelt sich in der komplexen räumlichen Einteilung des Hauptgebäudes wider. Es ist orthogonal und besteht wie das auf Tainaron aus zwei langgestreckten Raumeinheiten, die durch einen langen Korridor getrennt werden[139]. Einen ähnlichen Grundriß und vielleicht auch eine vergleichbare Funktion darf man auch für das Gebäude im tainarischen Heiligtum annehmen.

Wenn die Deutung der Grotte als Eingang in die Unterwelt zutrifft – und hier besteht sicherlich kein Zweifel –, dann ist es eher unwahrscheinlich, daß die Grotte architektonisch und vor allem funktional völlig unabhängig vom direkt danebenliegenden Gebäude gewesen sein kann. Aus diesem Grund nahm Bölte zu Recht an der westlichen Außenwand des Baues und zwar in der Höhe der Grotte eine Tür an, die nach den rituellen Reinigungen im Gebäude selbst dem Besucher Eintritt in die Unterwelt gewähren sollte[140].

Problematisch erscheint die Identifizierung dieser Konstruktion mit einem der Bauten des Heiligtums, die literarisch überliefert sind. Die meisten sahen hierin das *psychopompeion*, das von Plutarch erwähnt wird[141]. Dieses Wort bezeichnet allerdings, wie auch die inhaltlich verwandten Begriffe *nekyomanteion* bzw. *psychomanteion*, kein bestimmtes Gebäude bzw. einen Gebäudetypus, sondern ein Heiligtum in seiner Gesamtheit[142], so daß man annehmen muß, daß Plutarch nicht einen Bau im Heiligtum, sondern vielmehr das Heiligtum selbst als *psychopompeion* charakterisiert. Pausanias schildert in seiner kurzen Beschreibung der tainarischen Kultstätte, daß hier ein einer Grotte ähnlicher Tempel gestanden hat. Wie aus den wenigen Resten des Gebäudes deutlich hervorgeht, folgt der Bau in keiner Weise den typischen Schemata der griechischen Tempelarchitektur[143]. Daher nahm Bölte an, daß es sich bei diesem Bau um das Kulthaus handeln muß, das in seinem Äußeren und vielleicht auch in seinem Inneren an eine Grotte erinnern sollte[144]. Der chthonische Charakter der Kultstätte und ihre Funktion als *psychopompeion*, wie in Ephyra, würde eine derartig

---

[137] L. Moschou, AAA 8, 1975, 169ff.

[138] Cummer a.O. 37f. Abb. 3.

[139] Prakt 1960, 114ff.; 1961, 108ff.; 1963, 89ff.; 1964, 44ff.; Ergon 1960, 102ff.; 1961, 118ff.; 1963, 57ff.; 1964, 51ff.; Dakaris a.O. 52ff.

[140] RE IV A 2 (1932) 2038 s.v. Tainaron (Bölte).

[141] C. Bursian, Geographie von Griechenland II (1872) 150; N. Papachatzis, AEphem 1976, 108f.; W. Cummer, AM 93, 1978, 38.

[142] Liddell – Scott 2028 s.v. ψυχοπομπεῖον.

[143] Das Gebäude auf Tainaron wurde in der Forschung bezüglich seines außergewöhnlichen Äußeren oft mit dem Tempel A in der Nähe des Dorfes Taxiarchis in Ätolien in Verbindung gebracht, vgl. K.A. Rhomaios, ADelt 10, 1926, 2ff. 8. Abb. 5.

[144] Bölte a.O. 2039.

Original from

einzigartige Konzeption des Kultbaues erlauben. Dies widerspricht jedoch einer Funktion des Gebäudes als Reinigungsort für den Eintritt in die Unterwelt und die Kommunikation mit den toten Seelen; daher sollte man m.E. mit Vorsicht in der Grotte selbst den eigentlichen Kultbau erkennen.

7.14.2.3. Die Kapelle der Agioi Asomatoi

Auf dem Hügel zwischen der Bucht der Agioi Asomatoi und der von Sternes befinden sich heute die Reste einer kleinen postbyzantinischen Kapelle, die teilweise aus antikem Baumaterial errichtet worden ist (*Abb. 40*). Lange war in der Forschung umstritten, ob die Kirche auf einem hellenistischen Bau oder lediglich aus Spolien eines solchen gebaut wurde[145]. Nach eingehender Untersuchung des Baubefundes stellte sich heraus, daß die postbyzantinische Kapelle erst die dritte Bauphase des Gebäudes darstellt; die erste Phase bildet ein späthellenistischer Distylos in antis, die zweite eine dreischiffige byzantinische Kirche[146]. Die nördliche Wand der kleinen Kapelle ist noch *in situ* und gehört eindeutig dem späthellenistischen Tempel an (*Abb. 42*). Sie ist aus Poros und lokalem Graumarmor errichtet und beträgt in der Länge 11,50 m. Darüber hinaus befinden sich in der Apsis der Kapelle zwei ionische Kapitelle, die entweder späthellenistisch oder kaiserzeitlich sind (*Abb. 43*)[147]. Man darf vielleicht annehmen, daß sie einst von den Säulen der Vorhalle getragen wurden.

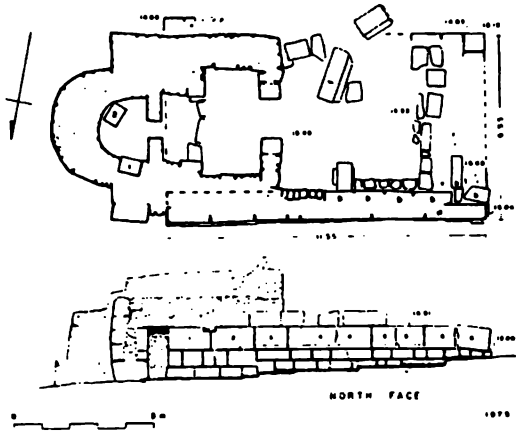


Abb. 42

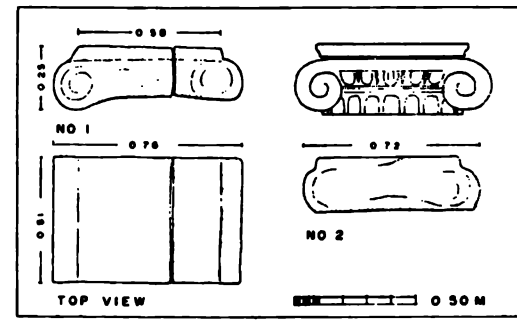


Abb. 43

Bisher sah die Forschung einhellig in diesem Kultbau das *hieron*, das Strabo inmitten eines Hains erwähnt[148]. Wie bereits deutlich gemacht wurde, beschreibt Strabo das Heiligtum (ἱερόν) am Strand von Porto Sternes und keineswegs einen Tempel

---

[145] C. Bursian, Über das Vorgebirge Taenaron, AbhMünchen 7, 1853-55, 777; A.M. Woodward, BSA 13, 1906/7, 250f. meinten, daß die Kapelle aus Spolien aus dem Gebäude neben der Grotte gebaut wurde. W.M. Leake (Travels I 297) und E. Curtius (Peloponnesos II 283) meinten dagegen, daß die Nordwand der Kapelle einem hellenistischen Bau angehörte und noch *in situ* war.

[146] Moschou a.O. 164ff.; Cummer a.O. 43.

[147] Das eine Kapitell liegt in einer Nische der Apsis und das andere auf dem Boden, vgl. Cummer a.O. 40f.

[148] Es wurde häufig angenommen, daß der hellenistische Kultbau auf dem Asomatos-Hügel mit der von Pausanias erwähnten Tempel-Grotte identisch sei, s. Travels I 300; R. Weil, AM 1, 1876, 159; Cummer a.O. 43; Papachatzis a.O. 110f.; K. Günther, AW 19, 1988, 58ff.

(ναός). Der späthellenistische Naiskos liegt außerdem nicht am Strand, sondern auf der Landzunge zwischen der Bucht der Agioi Asomatoi und der von Porto Stemes. Des weiteren bemerkt jeder heutige Besucher des Heiligtums sofort, daß ein Hain nur nördlich der Grotte am Strand von Porto Stemes existieren haben könnte, wo genug Erde vorhanden ist, und keinesfalls auf dem extrem felsigen Boden um die Kapelle der Agioi Asomatoi[149], obwohl in der Antike landschaftlich sicherlich vieles anders ausgesehen hat. Man darf m.E. annehmen, daß in späthellenistischer Zeit, vielleicht nach der Plünderung des Heiligtums durch die kilikischen Piraten, das Heiligtum durch die Errichtung des Tempels auf dem Hügel erweitert wurde. Das Gebäude am Strand blieb dennoch weiterhin die wichtigste Einrichtung der Kultstätte, denn ihr Zentrum wird von den antiken Autoren auch nach der letzten Plünderung des Heiligtums am Strand von Porto Stemes lokalisert[150].

7.14.2.4. Weitere Architekturreste

Die Landzungen zwischen der Bucht von Arias und der von Stemes zeugen heute noch von der intensiven Benutzung des Geländes in der Antike (*Abb. 40*). Es handelt sich allerdings lediglich um Fundamentbettungen und tiefe Abarbeitungen des felsigen Bodens. Jegliche Spur der aufgehenden Architektur dieser Konstruktionen fehlt. Einige dieser Befunde wurden von Moschou als mehrräumige Häuser gedeutet[151]. Diese Reste wurden bisher als eine kleine Siedlung, eine *kome*, identifiziert, die sich um das tainarische Heiligtum ausdehnte[152]. Sinn sah dagegen zumindest in den Felsabarbeitungen einfache Standflächen für die Zelte der Heiligtumsbesucher[153]. Man darf m.E. davon ausgehen, daß die mehrräumige Konstruktionen die Reste von Nebengebäuden des Heiligtums darstellen[154]. Schließlich genoß die tainarische Kultstätte des Poseidon einen überregionalen Ruf und zog natürlich große Besucherzahlen an, wie die Teilnahme einer korinthischen *theoria* an dem dreitägigen Fest auf dem Kap deutlich macht[155]. Ein solches Heiligtum benötigte die entsprechenden Nebengebäuden. Am westlichen Strand der Bucht von Stemes lassen sich drei Konstruktionen erkennen. Ein großer Teil davon liegt heute im Meer. In ihrem

---

[149] Heute wachsen Bäume nur in der Umgebung der Kultbauten am Strand des Porto Stemes, sogar am Eingang der Grotte stehen heute drei niedrige Bäume. Die Gegend um die Kapelle der Agioi Asomatoi ist so kahl, daß man keinesfalls hier den Poseidonhain annehmen darf. Bei einem Besuch in der südlichen Region von Mani stellt man sehr schnell fest, daß in diesem unfruchtbaren Gebiet nur Olivenbäume gedeihen können. Angesichts dieser Tatsache darf man m.E. vermuten, daß der von Strabo erwähnte Hain des Poseidon um das Heiligtum aus Olivenbäumen oder niedrigen Buschbäumen bestanden haben könnte.

[150] Einen ähnlichen Vorgang, ohne jedoch dies mit dem Einfall der kilikischen Piraten auf das Heiligtum in Verbindung zu bringen, rekonstruierte Papachatzis a.O. 110.

[151] L. Moschou, AAA 8, 1975, Abb. 6 (Haus 12a), 7 (Häuser Γ u. Δ), 8 (Haus E).

[152] Peloponnesos II 280; C. Bursian, Geographie von Griechenland II (1872) 150; Weil a.O. 160; Moschou a.O. 160ff.; dies., in: Πρακτικά τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν 2 (1976) 45ff.; Papachatzis, Pausanias II 442f.; ders., AEphem 1976, 112; W. Cummer, AM 93, 1978, 36f.

[153] U. Sinn, Die griechischen Heiligtümer – Funktion, Organisation, Topographie, unpubl. Habil.

[154] Vier kleinere Konstruktionen um den hellenistischen Tempel, von denen nur die Fundamentbettungen zu erkennen sind, wurden mit Vorbehalt als Nebengebäude gedeutet, vgl. L. Moschou, AAA 8, 1975, 163 Abb. 3. 167.

[155] Plut. *mor.* 160D.

Google Original from

Inneren befinden sich Rampen mit einer Rinne in der Mitte. Moschou deutete diese Befunde als Schiffshäuser[156]. Nördlich des Kultbaus am Strand von Sternes beginnt eine tiefe Straße in Richtung Süden, die fast am östlichen Strand der Bucht von Sternes endet[157]. Es wurde vermutet, daß es sich hierbei um eine Konstruktion zur Abfuhr des Regenwassers handele[158]. Daß eine solche Vermutung nicht stimmt, manifestiert die Tatsache daß das Gebiet von Tainaron zu den regenärmsten Regionen Griechenlands gehört.

7.14.3. Votivmaterial und epigraphische Zeugnisse

Die Funde aus dem Heiligtum des Poseidon Tainarios beschränken sich auf 70 Votive und einige Inschriften. Bei den Votiven handelte es sich um Statuetten aus Bronze in der Gestalt von Stieren und Pferden[159]. Es gibt allerdings keinerlei Beschreibung sowie keine Photos bzw. Zeichnungen dieser Funde, die inzwischen verschollen sind. Eine Weihung, die zwar nicht erhalten ist, wird dennoch oft in der antiken Überlieferung erwähnt: Nach Herodot, Pausanias und Aelian befand sich im tainarischen Heiligtum ein berühmtes Weihgeschenk, das den Dichter Arion auf einem Delphin darstellte. Die Weihung sollte an die wundersame Errettung des Künstlers erinnern[160]. Aller Wahrscheinlichkeit nach entstand das Werk im späten 6. Jh.[161]. Aelian überliefert darüber hinaus, daß Arion nach seinem Erlebnis einen Hymnus an Poseidon verfaßt habe, den Aelian auch zitiert[162]. W.D. Furley und J.M. Bremer konnten zeigen, daß der Hymnus frühestens im späten 5. oder frühen 4. Jh. in

---

[156] Moschou 167f.

[157] ebenda 172; Cummer a.O. 39. N. Papachatzis, AEphem 1976, 109f., meinte, daß die tiefe Straße der Weg war, der zum Ort der Begegnung mit den Toten führte. Dieser Behauptung fehlt jeglicher Beweis, da die Straße sowohl heute als auch im Altertum am Strand endete und nicht zu einem dunklen Raum führte, der geeignet für den Kontakt mit den toten Seelen erschiene. Dennoch kann nicht bestritten werden, daß die genaue Funktion der Straße ungeklärt bleibt.

[158] RE IV A 2 (1932) 2038 s.v. Tainaron (Bölte).

[159] Die Bronzevotive wurden von Ch. Siegel gefunden. Der Fund wird bei G. Henzen, BdI 1857, 154ff. erwähnt.

[160] Hdt. 1, 23: τῷ δὴ λέγουσι Κορίνθιοι (ὁμολογέουσι δέ σφι Λέσβιοι) ἐν τῷ βίῳ θῶμα μέγιστον παραστῆναι, Ἀρίονα τὸν Μηθυμναῖον ἐπὶ δελφῖνος ἐξενειχθέντα ἐπὶ Ταίναρον. 24, 8: ταῦτα μέν νυν Κορίνθιοί τε καὶ Λέσβιοι λέγουσι, καὶ Ἀρίονος ἔστι ἀνάθημα χάλκεον οὐ μέγα ἐπὶ Ταινάρῳ ἐπὶ δελφῖνος ἐπεὼν ἄνθρωπος. Paus. 3, 25, 7: ἀναθήματα δὲ ἄλλα τέ ἐστιν ἐπὶ Ταινάρῳ καὶ Ἀρίων ὁ καθαρῳδὸς χαλκοῦς ἐπὶ δελφῖνος. Ael. *nat. an.* 12, 45: Τὸ τῶν δελφίνων φῦλον ὡς εἰσι φιλῳδοί τε καὶ φίλαυλοι, τεκμηριώσαι ἱκανὸς καὶ Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος ἔκ τε τοῦ ἀγάλματος τοῦ ἐπὶ Ταινάρῳ καὶ τοῦ ἐπ' αὐτῷ γραφέντος ἐπιγράμματος. ἔστι δὲ τὸ ἐπίγραμμα

ἀθάνατων πομπαῖσιν Ἀρίονα Κυκλέος υἱὸν
ἐκ Σικελοῦ πελάγους σῶσεν ὄχημα τόδε.

[161] C.M. Bowra, MusHelv 20, 1963, 121ff. C. de Steures, in: R.F. Docter – E.M. Moormann (Hrsg.), Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998 (1999) 397ff. äußerte die Vermutung, daß es sich bei der Figur des Arion auf dem Delphin um eine mißverstandene Darstellung des Taras auf dem Delphin handele, die als Attasche einen tarentinischen Preisdreifuß schmückte. Arion selbst habe den Dreifuß in Tarent gewonnen und die Attasche auf seiner Rückreise nach Korinth dem Poseidon Tainarios geweiht. Es ist allerdings kaum vorstellbar, daß eine Bronzekesselattasche von ein paar Zentimetern in der Antike einen solchen Bekanntheitsgrad erreicht haben könnte.

[162] Ael. *hist. an.* 12, 45.

Anlehnung an den Text des Herodot entstanden ist[163]. Die Geschichte der Rettung Arions durch den Delphin erinnert an die Legende des Palaimonkultes in Isthmia (**Ko 8**), mit dem wichtigen Unterschied, daß in Isthmia der Knabe Palaimon tot auf dem Rücken eines Delphins ankommt, danach heroisiert wird und schließlich als das chthonische Pendant Poseidons in dem isthmischen Heiligtum verehrt wird.

Bei den epigraphischen Zeugnissen handelt es sich um Inschriften aus dem späten 5. und dem frühen 4. Jh., die in der Regel als Freilassungen interpretiert und im Zusammenhang mit den Heloten gesehen wurden (*Ph. XVIII-XX*)[164]. Hierin sah die Forschung ein wichtiges Argument für die innige Beziehung zwischen der vordorischen Bevölkerung resp. Heloten und dem Heiligtum des Poseidon Tainarios[165]. F. Kiechle und J. Ducat haben mit überzeugenden Argumenten diese These angezweifelt[166]. Die Heloten haben nur ein einziges Mal im tainarischen Heiligtum Asyl gesucht[167], und nirgendwo in der antiken Überlieferung gibt es Hinweise darauf, daß Heloten ein Vorrecht auf Asylgewährung in diesem Heiligtum hatten. Ducat hat m.E. zu Recht diese Zeugnisse als Konsekrations- bzw. sakrale Freilassungsinschriften gedeutet[168]. Die Sklaven wurden nicht einfach freigelassen, sondern dem Poseidon geweiht; erst durch einen derartigen Akt wurden sie von ihrem Herrn befreit[169]. Bei den Sklaven handelte es sich auch nicht um Heloten, sondern vielmehr um Kaufsklaven, die womöglich Perioiken gehörten[170]. In den Ephoren der Inschriften sah Ducat nicht die Magistrate der Stadt Sparta, sondern entsprechende Beamte der Perioikenstädte[171].

---

[163] W.D. Furley – J.M. Bremer, Greek Hymns I (2001) 373ff.

[164] IG V 1, 1228-1233; s. auch F. Bömer, Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom II (1960) 18f. Ich bin Ch. Kritzas zu Dank verpflichtet, der mir im Sommer 1996 das Studieren und Photographieren der Inschriften IG V 1, 1230-1232 (Inv.-Nr. 11526-11528) im Athener Epigraphischen Museum erlaubt hat.

[165] R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 72f.; so auch U. Sinn, Die griechischen Heiligtümer – Funktion, Organisation, Topographie, unpubl. Habil.

[166] F. Kiechle, Lakonien und Sparta (1963) 108ff.; J. Ducat, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque 4. Religion (1990) 173ff.; s. auch H. Klees, Sklavenleben im klassischen Griechenland (1998) 140, der den Beitrag Ducats völlig ignoriert und die Möglichkeit einer Freilassung von Heloten immer noch in Betracht zieht.

[167] Thuk. 1, 128. Die vorgetäuschte Asylsuche des Dieners des Pausanias (Thuk. 1, 132; Diod. 11, 45, 4) im Heiligtum des Poseidon Tainarios kann nicht als Argument dafür angeführt werden, daß primär Heloten hier Asyl suchten, – wie Sinn in seiner unpublizierten Habilitation –, denn er war kein Helote, sondern der Privatsklave – ein Argilier (ἀνὴρ Ἀργίλιος) – des Königs Pausanias. E. Kourinou, Σπάρτη. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της (2000) 194ff. wollte diese Geschichte mit dem städtischen Temenos des Poseidon Tainarios in Verbindung bringen. Die Vorbereitungen für die Observierung Pausanias' durch die Ephoren konnten allerdings viel besser in dem abgelegenen Poseidonheiligtum als in irgendeinem städtischen Heiligtum stattfinden.

[168] Ducat a.O. 188ff. Zu den sakralen Freilassungen s. zuletzt L. Darmezin, Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique (1999).

[169] F. Sokolowski, HThR 47, 1954, 173ff.

[170] Ducat a.O. 183ff.

[171] ebenda 186ff.

Google Original from

7.14.4. Der Kult

Wie für das Heiligtum des Poseidon auf Kalaureia (**Arg 10**) gab es für das tainarische Heiligtum die mythische Tradition, daß Poseidon es als Gegengabe für eine andere Kultstätte und zwar für Delphi erhielt[172]. S. Vilatte, die die familiäre Beziehung Poseidons zu Apollon untersuchte, konnte mit guten Argumenten anhand des homerischen Hymnus an Apollon zeigen, daß diese Tradition keineswegs einer Tatsache entspreche, sondern wohl den Versuch darstellt, Delphi eine mythische Vergangenheit ähnlich der von Olympia zu verleihen[173].

Der literarischen Überlieferung nach wurde Poseidon in seinem tainarischen Heiligtum mit drei unterschiedlichen Kultepiklesen verehrt. Den Beinamen Tainarios erhielt Poseidon durch den Namen des Kaps, auf dem sein Kult stattfand. Der Poseidon von Tainaron war darüber hinaus ein chthonischer Gott; in seinem Heiligtum lag einer der Eingänge in die Unterwelt, und die Pythia schickte den Mörder des Dichters Archilochos, Kallondes, zum tainarischen Heiligtum des Poseidon, um die Seele des toten Dichters zu besänftigen, damit er von den Erinyen befreit werde[174]. Poseidon wurde hier auch als eine Erd- und Erdbebengottheit verehrt. Das gewaltige Erdbeben von 464 v.Chr., das Sparta dem Boden gleichmachte, führten die Griechen und vor allem die Athener auf den Zorn des Gottes von Tainaron zurück. Unter diesem Aspekt erhielt Poseidon in diesem Heiligtum die Epiklese Asphaleios[175]. Die dritte Epiklese, Pontios, zeigt die direkte Verbindung des Poseidon zum Meer, die sich an der Lage seiner Kultstätte direkt am Strand am deutlichsten manifestiert[176].

Der Kult des Poseidon auf Tainaron gehört eindeutig der Zeit vor der dorischen Einwanderung an, wie der vordorische Name Pohoidan verrät, der auf den in dem Heiligtum gefundenen Inschriften auftaucht (*Ph. XVIII-XX*). Das tainarische Heiligtum ist jedoch den Dichtern der homerischen Epen unbekannt. Das erste literarische Zeugnis über dieses Heiligtum finden wir in dem homerischen Hymnus an Apollon, der in das 7. Jh. datiert wird. In diesem wird allerdings Tainaron mit Helios und nicht mit Poseidon in Verbindung gebracht[177]. Bei den Untersuchungen von H. Waterhouse und R. Hope-Simpson an der Bucht von Sternes konnten auch keine bronzezeitlichen Überreste festgestellt werden[178]. Eine Grabung im Inneren der Grotte würde mit Sicherheit neues Licht auf dieses Problem werfen, da sie in ihrem Inneren im Gegesatz zu der extrem felsigen Umgebung noch Erdschichten aufweist. Die Anfänge des

---

[172] Strab. 8, 6, 14: ἐνταῦθα ἦν ἄσυλον Ποσειδῶνος ἱερόν, καί φασι τὸν θεὸν τοῦτον ἀλλάξασθαι πρὸς μὲν Λητὼ τὴν Καλαυρίαν ἀντιδόντα Δῆλον, πρὸς Ἀπόλλωνα δὲ Ταίναρον ἀντιδόντα Πυθώ. Ἔφορος δὲ καὶ τὸν χρησμὸν λέγει· Ἴσόν τοι Δῆλόν τε Καλαύρειάν τε νέμεσθαι Πυθώ τ' ἠγαθέην καὶ Ταίναρον ἠνεμόεντα.

[173] S. Vilatte in: M.-M. Mactoux – G. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque 1. Religion (1988) 319ff.

[174] Plut. *mor.* 560E: ὁ γὰρ ἀποκτείνας ἐν τῇ μάχῃ τὸν Ἀρχίλοχον ἐκαλεῖτο Καλλώνδης, ὡς ἔοικεν, ἦν δ' αὐτῷ Κόραξ ἐπωνύμιον. ἐκβληθεὶς δὲ τὸ πρῶτον ὑπὸ τῆς Πυθίας ὡς ἱερὸν ἄνδρα τῶν Μουσῶν ἀνῃρηκώς, εἶτα χρησάμενος λιταῖς τισι καὶ προτροπαῖς μετὰ δικαιολογίας, ἐκελεύσθη πορευθεὶς ἐπὶ τὴν τοῦ Τέττιγος οἴκησιν ἱλάσασθαι τὴν τοῦ Ἀρχιλόχου ψυχήν. τοῦτο δ' ἦν ὁ Ταίναρος.

[175] *Schol. Aristoph. Acharn.* 510: ἐνταῦθα δὲ ἦν καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Ἀσφαλείου.

[176] Eupolis fr. 140 (Edmonds): τέμενος Ποτειδᾶ Ποντίῳ.

[177] *Hom. hym.* 3, 409-13: πρῶτον δὲ παρημείβοντο Μάλειαν, πὰρ δὲ Λακωνίδα γαῖαν ἁλιστέφανον πτολίεθρον ἶξον καί χῶρον τερψιμβρότου Ἠελίοιο Ταίναρον ἔνθα τε μῆλα βαθύτριχα βόσκεται αἰεὶ Ἠελίοιο ἄνακτος, ἔχει δ' ἐπιτερπέα χῶρον.

[178] H. Waterhouse – R. Hope-Simpson, BSA 56, 1961, 123f.

Kultes auf Tainaron lassen sich bisher zwar chronologisch nicht fassen, der chthonische Aspekt des Kultes ist aber gesichert für die gesamte Lebenszeit des Heiligtums[179].

7.14.5. Die Funktion des Heiligtums

Das Heiligtum auf Tainaron war eines der wichtigsten Heiligtümer Lakoniens, die Asyl boten[180]. Es wäre allerdings m.E. falsch, die Verbindung zwischen Heloten und Heiligtum überzuinterpretieren und daraus ein Vorrecht der achäischen Urbevölkerung auf Asylgewährung im Heiligtum zu rekonstruieren. In dem tainarischen Heiligtum konnten sowohl Heloten als auch Bürger von Sparta, sogar Könige Zuflucht suchen[181]. Die Spartaner zeigten außerordentlichen Respekt und Ehrfurcht gegenüber dem strengen Gott von Tainaron und seiner asylgewährenden Kultstätte. Nur einmal wagten sie es, das Asylrecht des Heiligtums zu verletzen, als sie die aufständischen Heloten, die nach ihrer Niederlage im Jahre 465 v.Chr. im Heiligtum Zuflucht gesucht hatten, umbrachten. Das gewaltige Erdbeben, kurz danach, wurde als ein Zeichen des Zorns des Poseidon gedeutet[182]. Die Ermordung der asylsuchenden Heloten wurde von der gesamten griechischen Welt als ein ἄγος betrachtet und kurz vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges geschickt als ein politisches Argument gegen die Spartaner benutzt[183]. Die Spartaner, die viele der vordorischen Kulte in Lakonien respektierten, gründeten in Sparta an der Aphetaisstraße, der wichtigsten Straße der Stadt, ein Filialheiligtum des Poseidon Tainarios. Der literarischen Überlieferung läßt sich entnehmen, daß innerhalb Lakoniens der Tempel der Athena Chalkioikos auf der Akropolis und die Kultstätte des Poseidon Tainarios auf dem Kap als die wichtigsten asylbietenden Heiligtümer galten[184].

Das Heiligtum des Poseidon auf Tainaron scheint eines der wichtigsten *nekyomanteia* der griechischen Welt gewesen zu sein[185]. Wie bereits erwähnt, lokalisierte die antike Überlieferung hier einen der Eingänge zum Hades. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Tainarios keine ausschließliche Kultepiklese Poseidons blieb,

---

[179] M. Guarducci, in: E. Lanzillotta (Hrsg.), Problemi di storia e cultura spartana (1984) 101.

[180] Zum Thema »Poseidon und Asyl« s. zuletzt A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 298ff. Gartziou-Tatti ist sogar der Meinung, die Gewährung von Asyl habe zu den traditionellen Eigenschaften Poseidons gehört (S. 321).

[181] Plut. *Agis* 16: τῶν δὲ βασιλέων ὁ μὲν Ἄγις ἐπὶ τὴν Χαλκίοικον κατέφυγεν, ὁ δὲ Κλεόμβροτος εἰς τὸ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐλθὼν ἱκέτευε. S. Wide, Lakonische Kulte (1893) 35; U. Sinn, Die griechischen Heiligtümer – Funktion, Organisation, Topographie, unpubl. Habil. bringen zu Recht dieses literarische Zeugnis mit dem Heiligtum des Poseidon auf Tainaron in Verbindung. F. Bölte (RE IV A 2 [1932] 2043 s.v. Tainaron) wollte dagegen diese Geschichte in einem städtischen Poseidonheiligtum lokalisieren.

[182] R. Parker, in: A. Powell (Hrsg.), Classical Sparta: Techniques Behind Her Success (1989) 160f.; J. Mylonopoulos, in: Naturkatastrophen 82ff.

[183] Ail. *var. hist.* 6, 7; Aristoph. *Acharn.* 509f. *Lys.* 1142; *Schol. in Aristoph. Acharn.* 510. *Lys.* 1142; Diod. 11, 63, 2-3; Paus. 1, 29, 8. 4, 24, 5-6. 7, 25, 3; Thuk. 1, 128, 1. Plutarch (*mor.* 775E) überliefert dagegen die Legende, daß das Erdbeben sich nach der Schändung der Leichen der Damokrita und ihrer Töchter durch die Lakedaimonier ereignete.

[184] Plut. *Agis* 16.

[185] Pomp. Mel. 2, 51: in ipso Taenaro Neptuni templum et specus, illi quem in Ponto Acherusium diximus faciae et fabula similis.

Original from

sondern im Laufe der Zeit auch den chthonischen Aspekt anderer Gottheiten zu charakterisieren begann[186].

An eminent politischer Bedeutung gewann das tainarische Heiligtum nach 195 v.Chr. Nach der Befreiung der Perioikenstädte und der Gründung des Koinon der Lakedaimonier wurde die Kultstätte des Poseidon Tainarios zu einem der beiden religiösen Zentren des Bundes; das zweite Bundesheiligtum war die Kultstätte des Apollon Hyperteleates in der Nähe der Stadt Asopos (*Abb. 39*). Von dieser Tatsache zeugt die Aufstellung von Proxeniedekreten des Koinon aus dem 2.-1. Jh. v.Chr. im Heiligtum[187]. Das Erheben der ehrwürdigen Kultstätte zum Zentrum der befreiten Perioikenstädte hat m.E. nicht nur mit ihrer Rolle im Helotenleben zu tun, sondern mit der Tatsache, daß das Heiligtum des Poseidon auf Tainaron das wichtigste Kultzentrum im Süden Lakoniens darstellte.

7.15. Teuthrone. Weihrelief an Poseidon

Epiklese: –

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: Weihrelief (IG V 1, 1218)

Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde in Skopa ein kleines Weihrelief (16 x 13,5 cm) aus Marmor gefunden. In der kurzen Beschreibung des Fundes wird der genaue Fundort nicht angegeben[188]; die Fundortangabe, daß das Stück aus Skopa stammt, findet sich in dem Kommentar zu der Inschrift auf dem Weihrelief in dem IG-Band über die Inschriften aus Lakonien[189]. Skopa gehört zum heutigen Dorf Kotronas, das an der Stelle der antiken Stadt Teuthrone, direkt an der Küste der östlichen Mani südlich von Gytheion liegt (*Abb. 39*).

Auf dem Weihrelief wird ein nach links gewandtes Schwein dargestellt. Oberhalb der Darstellung hat sich ein Teil der Weihinschrift erhalten: [—]ιπίδας Πο[τι]δᾶνι εὐχάν. Die Datierung des Fundes ist schwierig, da seiner Beschreibung keinerlei Hinweise zu entnehmen sind. Nach den Buchstabenformen zu urteilen, scheint der Fund spät zu sein, wahrscheinlich späthellenistisch[190].

Schweine werden am häufigsten Demeter geopfert und stellen ein Symbol der Fruchtbarkeit dar[191]. Als Opfertiere werden Schweine natürlich auch anderen Gottheiten dargebracht. In der antiken Literatur gibt es sogar Hinweise auf Wildschweineop-

---

[186] RE IV A 2 (1932) 2030 s.v. Tainarios (gr. Kruse)

[187] IG V 1, 1226-1227. Zum Koinon der Lakedaimonier s. zuletzt N. Kennell, in: S. Hodkinson – A. Powell (Hrsg.), Sparta: New Perspectives (1999) 211ff.; s. Kap. III 9.2.4.

[188] M. Mayer, AM 16, 1891, 140.

[189] IG V 1, 1218.

[190] Mit der freundlichen Genehmigung des Direktors des Athener Epigraphischen Museums, Ch. Kritzas, wird vom Verf. das kleine Relief demnächst publiziert.

[191] E. Bevan, Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities (1986) 68ff. bes. 72f.

fer an Poseidon[192]. Ein sakrales Gesetz aus Kamiros aus dem 3. Jh. v.Chr. ordnet das Opfer eines Schweines, eines Stieres und eines Widders an Poseidon an (τριττοία)[193].

7.16. Überblick

Diejenige unter den peloponnesischen Landschaften, in der sich die meisten literarisch, inschriftlich oder archäologisch überlieferten poseidonischen Kultstätten befinden, ist Lakonien. Es handelt sich um insgesamt elf Heiligtümer: Aigiai, Nymphaion, Sparta, Kap Tainaron; acht davon liegen in Sparta selbst oder in seiner nahen Umgebung (Therapne, beim Amyklaion). Von einem weiteren Heiligtum sollte man m.E. auch im Falle der kleinen Stadt Helos ausgehen, für die im 5. Jh. ein Fest mit dem Namen Pohoidaia inschriftlich überliefert ist[194]. Hinzu kommt eine Statue des Poseidon Gaiaochos auf der Agora von Gytheion. Es ist nicht sicher, ob man anhand des kleinen späthellenistischen Reliefs an Poseidon mit der Darstellung eines Schweines die Existenz einer poseidonischen Kultstätte im südlakonischen Teuthrone annehmen darf.

Sparta stellt in bezug auf den städtischen Poseidonkult eine einzigartige Ausnahme dar: Keine andere Stadt auf der Peloponnes besitzt so viele Heiligtümer innerhalb der eigenen Polisgrenzen. Sechs Kultstätten an wichtigen Plätzen der Stadt – darunter auch auf der Agora und an der wichtigsten und ältesten Straße Spartas, der Aphetais – belegen die außerordentliche Bedeutung Poseidons im spartanischen Pantheon. Im südlakonischen Aigiai sah Pausanias einen See, der Poseidon heilig war. Direkt an diesem See stand ein Tempel und eine Statue des Gottes. Die direkte Verbindung zwischen Topographie und Kult, im Falle von Aigiai zwischen dem Poseidonsee und dem Kultgebäude, die auch im Kultgeschehen eine Rolle gespielt haben könnte – vielleicht in Form eines Fischopfers oder eines Verbots des Fischfleischverzehrs für den zuständigen Priester, wie in Megara[195] – braucht hier nicht mit Vorsicht postuliert zu werden, sondern wird durch den antiken Periegeten eindeutig bezeugt. Die Einweihung der Statue des Poseidon Gaiaochos im politischen Zentrum Gytheions könnte wahrscheinlich mit der Vormachtstellung der Stadt im Bund der Lakedaimonier nach 195 v.Chr. zusammenhängen, der als eines seiner religiösen Zentren das Poseidonheiligtum auf dem Kap Tainaron wählte. Den seltenen Fall eines poseidonischen Naturheiligtums beschreibt Pausanias am Hafenort Nymphaion am Kap Maleas: Direkt am Meer befand sich eine Grotte mit einer Süßwasserquelle in ihrem Inneren, während bei der Grotte eine stehende Poseidonstatue zu sehen war.

Grotte und direkte, topographische Verbindung zum Meer erinnern an die bedeutendste poseidonische Kultstätte Lakoniens und an eines der wichtigsten Poseidia der antiken Welt überhaupt, an das Poseidonheiligtum am Kap Tainaron. Obwohl die genaue Lage der Kultstätte bekannt ist, entsprechen die heute noch erhaltenen architektonischen Reste weder der einstigen Bedeutung und Größe des Kultortes noch der reichen literarischen Überlieferung. Hier lag angeblich einer der Eingänge in die Unterwelt; durch die Grotte, die direkt am Meer liegt und in der Antike einen

---

[192] *Od.* 11, 131: ἀρνειὸν ταῦρόν τε συῶν τ' ἐπιβήτορα κάπρον.

[193] F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques, Suppl. (1962) 94 (χοῖρον ταῦρον κριὸν θύειν).

[194] s. Kap. III 2.2.

[195] Plut. *mor.* 730D.

Google Original from

zentralen Punkt der Kultstätte bildete, brachte Herakles der mythischen Überlieferung nach Kerberos an die Erdoberfläche.

Obwohl der Poseidonkult auf Tainaron vordorisch ist und in der Tat eine besondere, jedoch keine ausschließliche Verbindung zwischen dem strengen Gott von Tainaron und der Urbevölkerung in der Antike vorhanden war, erlangt das Heiligtum eine zentrale politische Bedeutung erst im Hellenismus, als der Bund der Lakedaimonier gegründet wurde und die poseidonische Kultstätte als eines der beiden religiösen Zentren fungierte[196].

Zwei der lakonischen Poseidonheiligtümer besetzen eine exponierte und für Kultstätten dieses Gottes allgemein beliebte topographische Lage: Sowohl auf dem Kap Maleas als auch auf dem Kap Tainaron befinden sich poseidonische Kultorte, die in dieser Hinsicht bedeutende Parallelen in den Heiligtümern des Poseidon am euböischen Geraistos, am attischen Sunion und am chalkidischen Poseidi finden[197]. Es handelt sich dennoch zugleich um die zwei einzigen Kultstätten, die einen direkten Bezug zum Meer haben, wenn man vom problematischen Fall Teuthrones absieht, wo der vereinzelte Relieffund nicht zwingend auf die Existenz eines Poseidonheiligtums hindeutet. Der Tempel von Aigiai steht in direktem, topographischem Zusammenhang mit einem binnenländischen See, während die Kultstätte bei Therapne wahrscheinlich auch wegen des offenen Platzes für den hippischen Agon, also wegen des spartanischen Hippodroms an dieser Stelle gegründet wurde.

Die Einzigartigkeit der auffällig großen Anzahl poseidonischer Kultstätten im spartanischen Stadtgebiet zeigt, wie bereits angesprochen, die besondere Stellung Poseidons im Pantheon Spartas und zugleich die ambivalente Wirkung dieses Gottes auf das Schicksal der Stadt: Der Asphaleios wird zusammen mit der Schutzherrin der Stadt Athena im politischen Zentrum der Stadt, auf der Agora verehrt[198]. Damit soll der Gott bereits im Vorfeld mild gestimmt werden, so daß seine Erdbeben die Stadt nicht allzu häufig heimsuchen. Der Tainarios wird an der wichtigsten Straße der Stadt positioniert und zeugt von dem enormen Respekt der Spartaner gegenüber dem so wichtigen und doch launischen vordorischen Gott. Dafür aber muß der Gaiaochos, der Erdbebengott, außerhalb der Stadt im offenen Gelände, beim Hippodrom verehrt werden.

Die Informationen über die architektonische Gestaltung der lakonischen Kultstätten Poseidons, die den antiken Quellen und vor allem dem Reisebericht des Pausanias zu entnehmen sind, sind in der Beschreibung und Charakterisierung der Kultorte ein wenig präziser bzw. differenzierter als bei den anderen peloponnesischen Landschaften. So wird die Kultstätte in Aigiai ausdrücklich als Tempel bezeichnet und seine Lage genau beschrieben. Über die Kultstatue sagt Pausanias allerdings nichts, das über die bloße Erwähnung hinausgeht. Als Tempel wird auch die Kultstätte des Hipposthenes in Sparta charakterisiert, in der nach einem Orakel auch Poseidon verehrt werden sollte. Relativ genau ist auch die Beschreibung des poseidonischen Naturheiligtums von Nymphaion mit der Grotte samt Frischwasserquelle in ihrem Inneren und der Kultstatue des Gottes direkt am Meer. Von einem hypäthralen Heiligtum in der Form eines Haines darf man in bezug auf die nur archäologisch zu fassende Kultstätte südöstlich des Amyklaion ausgehen. Das Heiligtum des Poseidon

---

[196] s. Kap. III 9.2.4.

[197] s. Kap. II 2.2.3.

[198] s. Kap. II 2.1.1 und III 8.1.4.

Tainarios an der spartanischen Aphetaisstraße wird von Pausanias als Temenos angesprochen; es handelte sich aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls um eine hypäthrale Kultstätte in Form eines ummauerten, heiligen Platzes mit Opferaltar und Kultstatue. Die restlichen poseidonischen Kultstätten Spartas, darunter auch die bei Therapne, werden allgemein als Heiligtümer bezeichnet.

Im Falle des tainarischen Kultortes sind die Quellen naturgemäß ein wenig mitteilsamer: Es ist von einem ἱερόν[199], von einem ναὸς εἰκασμένος σπηλαίῳ[200], von einem τέμενος[201], von einem ψυχοπομπεῖον[202] und von einem *templum Neptuni*[203] die Rede. Die Begriffe Heiligtum, Temenos oder *psychopompeion* beschreiben m.E. die gesamte Kultstätte, wobei letztere Charakterisierung darüber hinaus sehr spezifisch eine wichtige Funktion des Heiligtums wiedergibt. Die Umschreibung »ein Tempel, der einer Grotte ähnelt« bezieht sich m.E. auf den architektonischen Komplex, der direkt am Strand des heutigen Porto Sternes liegt und aus dem großen Gebäude und der daran anschließenden Grotte besteht. Mit *templum*[204] könnte entweder das gerade angesprochene Gebäude oder aber der kleine späthellenistische Distylos in antis auf dem Hügel zwischen der Bucht der Agioi Asomatoi und der von Sternes gemeint sein.

Das Heiligtum des Poseidon Tainarios auf dem gleichnamigen Kap stellt die wohl bedeutendste Kultstätte Poseidons in dieser Landschaft dar, deren Glanz auch über die Grenzen Lakoniens hinaus strahlte. Für dieses Poseidion überliefert Plutarch sogar *theoriai* aus Korinth, während mythische Überlieferungen die Kultstätte mit den Poseidia auf Kalaureia und am euböischen Geraistos in Verbindung bringen[205]. Wie bereits erwähnt, wurde das Heiligtum nach 195 v.Chr. neben dem Apollon-Hyperteleates-Heiligtum bei Asopos zum religiösen Sitz des Lakedaimonierbundes und reihte sich somit in die Liste poseidonischer Heiligtümer ein, die im Zentrum einer Amphiktyonie oder eines Bundes standen.

---

[199] Strab. 8, 5, 1; 8, 6, 14; *Schol. Aristoph. Acharn.* 510

[200] Paus. 3, 25, 4-5.

[201] Eupolis fr. 140 (Edmonds).

[202] Plut. *mor.* 560E.

[203] Pomp. Mel. 2, 51.

[204] Der lateinische Terminus *templum* entspricht normalerweise dem griechischen τέμενος, kann aber auch »Tempel« bedeuten, wenn mit *templum* ein einer bestimmten Gottheit geweihter Tempel gemeint ist, s. K.E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch ^{9}(1951) s.v. *templum*.

[205] R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 62ff.

Original from

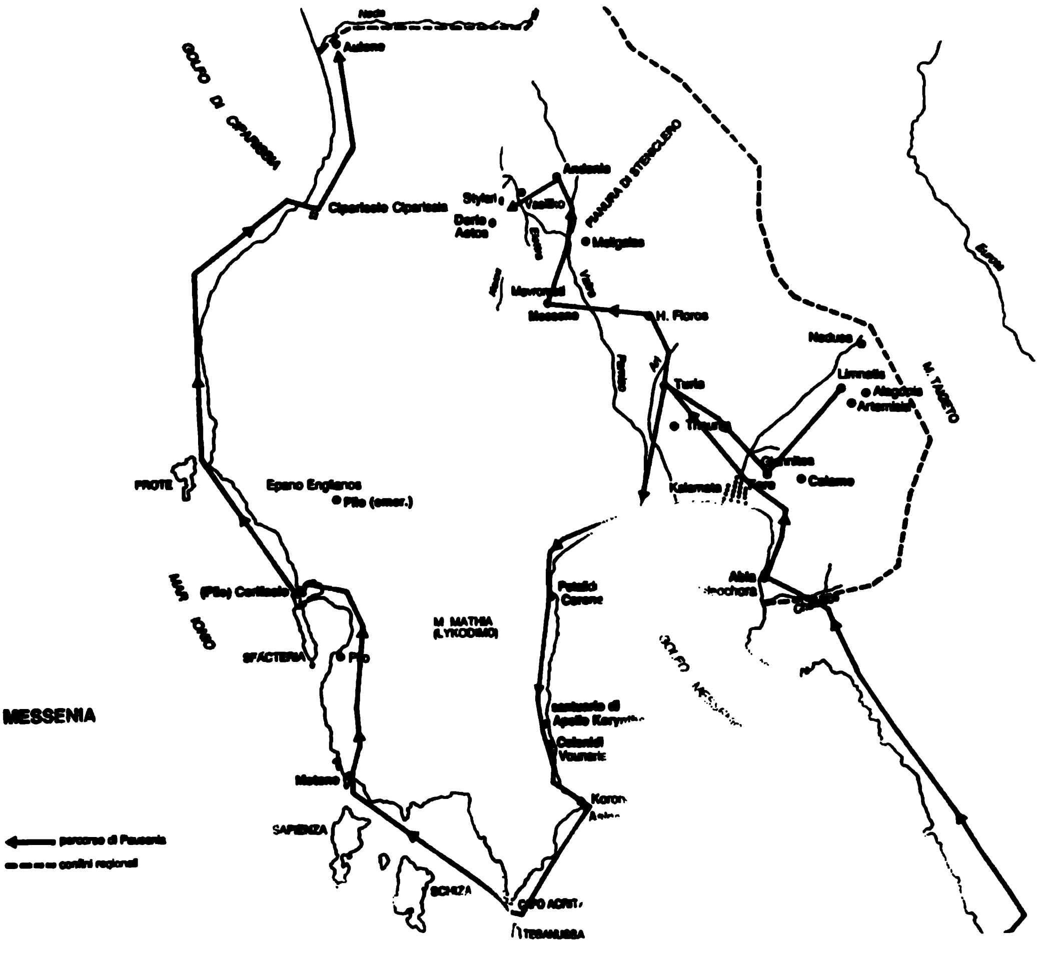

MESSENIA
PROTE
Epano Englianos
SFACTERIA
SAPIENZA
SCHIZA
M. MATHIA
(LYKODIMO)
H. Floros
Turia
Kalamata
Calamo
Limnaia
Artemisia
Nedusa
M. TAIGETO
percorso di Pausania
confini regionali

Abb. 44

8. Messenien

8.1. Akovitika. Heiligtum des Poseidon

Epiklese: ?

Lit. Quellen: –

Archäologische Belege: a) Architekturreste b) teilweise beschriftete Vasenfragmente und kleinformatige Votive

Im Jahre 1968 haben Grabungen unter der Leitung von P. Themelis in der Nähe der Ortschaft Akovitika in Messenien Reste eines Heiligtums ans Tageslicht gebracht, das mit Hilfe von beschrifteten Funden als eine Kultstätte des Poseidon identifiziert werden konnte[1]. Der Kultplatz befindet sich 650 m nördlich der Küste und 500 m südlich von Akovitika, das ca. 3-4 km westlich von Kalamata, der heutigen Provinzhauptstadt Messeniens, liegt (*Abb. 44*).

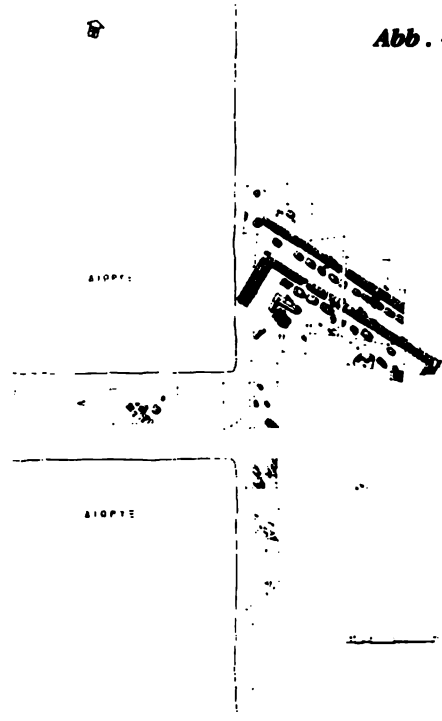


Abb. 45

Entdeckt wurde die nördliche Seite eines Gebäudes (L: 26 m, B: ca. 8 m), das nach der Rekonstruktion des Ausgräbers aus einem Hof, umgeben an allen vier Seiten von Säulenhallen, bestanden hat. An der nordwestlichen Ecke kamen Fundamentreste aus Poros zum Vorschein, die der Ausgräber als Teil des Stylobats der Säulenreihe interpretieren wollte[2]. Direkt daneben befindet sich eine Grube, deren Wände aus Porosstein gebaut sind. Die Säulenreihe konnte der dorischen Ordnung zugeschrieben werden, da zwei dorische Säulentrommeln gefunden wurden. Parallel zur nördlichen Wand verläuft eine weitere Mauer, die nach der Aussage des Ausgräbers die Außenwand eines Korridors darstellt, der das gesamte Peristyl umgab. Die Basen in dem Korridor interpretiert Themelis als Basen für Holzsäulen (*Abb. 45*). Die Dachziegel gehörten dem lakonischen Typus an. Die Antefixe endeten in einem einfachen schwarzgefirnisten Halbkreis. Aufgrund der Keramikfunde konnte auf eine kontinuier-

[1] P. Themelis, AAA 2, 1969, 352ff.

[2] ebenda Abb. 2.

Google Original from

liche Nutzung des Geländes um das Gebäude von der protogeometrischen bis in die klassische Zeit geschlossen werden. Der Bau wird – abgesehen von wenigen späteren Erweiterungen – in das 6. Jh. datiert. Ein Zerstörungshorizont aus dem Ende des 7. Jhs. zeigt allerdings, daß es mindestens eine frühere Bauphase des Gebäudes im 7. Jh. gegeben haben muß. Nach Themelis gehörte zur ersten Bauphase die hölzerne Säulenreihe des Korridors, der, wie er ohne weitere Begründung vermutete, ursprünglich eine im Norden offene Halle bildete.

Die Kleinfunde der Grabung beschränken sich auf Bronze- und Eisenobjekte, von denen die meisten ein Ruder bzw. ein Steuer in Miniaturformat darstellen[3]. Auf zwei zusammengehörenden Fragmenten einer Pithosmündung steht eine lückenhafte Inschrift aus der Zeit zwischen 550 und 525 v.Chr.: [ἀν]έθεκε Θιοπαλίδας[4]. Auf einem schwarzgefirnisten Fragment eines Bechers aus dem 5. Jh. v.Chr. steht das Wort [Π]οhοιδᾶ[νι] (= Ποσειδᾶνι, Ποσειδῶνι, dem Poseidon)[5]. Anhand der Votive und der zuletzt erwähnten Inschrift wurden die ausgegrabenen Architekturreste als Reste eines Poseidonheiligtums gedeutet. Der Ausgräber schließt die Möglichkeit aus, in den Architekturresten den Poseidontempel selbst zu erkennen, den er nordöstlich der ausgegrabenen Fläche vermutet. Allerdings führt Themelis für diese These keine Argumente an.

Durch die Deutung der Architekturreste als rechteckiges Gebäude mit einem zentralen Hof, umgeben von Säulenhallen, entstehen erhebliche Probleme. Das architektonische Schema, das der Ausgräber vorschlägt, ist in bezug auf archaische Säulenhallen in dieser Form unbekannt; Säulenhallen dieser Zeit folgen dem Schema einer langgestreckten Halle mit einer offenen Seite. Eine Ausnahme bildet allenfalls die Naxierhalle auf Delos mit ihrer L-Form[6]. Ein Hof umgeben an allen vier Seiten von Säulenhallen ist nur aus der Hausarchitektur bekannt und hat in diesem Falle völlig andere Dimensionen, die dem architektonischen Kontext auch entsprechen. Ein zusätzliches Problem stellt die nördliche Mauer dar, die nach Themelis die Außenwand eines parallel zur Stoa verlaufenden Korridors bildet. Die von Themelis vorgeschlagene Rekonstuktion würde dem sog. Westgebäude im argivischen Heraion ähneln. Bei dem argivischen Bau handelt es sich um einen offenen auf drei Seiten von zweischiffigen Säulenhallen umgebenen Hof, der im Norden durch eine Raumeinheit aus drei Zimmern zu betreten war. Dieser Bau läßt sich allerdings erst in den letzten Jahrzehnten des 5. Jhs. chronologisch einordnen[7].

Da die Grabungskampagne in begrenztem Rahmen stattgefunden hat, und die Befunde, die ans Tageslicht kamen, sicherlich nur einen Bruchteil des gesamten Poseidonheiligtums bei Akovitika darstellen, muß jeder Rekonstruktionsversuch im Bereich einer mit Vorsicht geäußerten Hypothese bleiben. Die Weiterführung der

---

3 ebenda Abb. 6.

4 P. Themelis, ADelt 25, 1970, Mel., 109ff.

5 Ders., AAA 2, 1969, 355.

6 J.J. Coulton, The Architectural Development of the Greek Stoa (1976) 26ff. Abb. 20.

7 H. Lauter, AM 88, 1973, 175ff. und Coulton a.O. 103ff. datierten das sog. Westgebäude in das 6. Jh. Dagegen sprachen sich A. Frickenhaus, JdI 32, 1917, 121ff., P. Amandry, Hesperia 1952, 239ff. und S. Miller, AJA 77, 1973, 9ff. für eine Datierung in die zweite Hälfte des 5. Jhs. s. auch F. Bubenheimer – J. Mylonopoulos, in: Kult und Funktion 53f. (Datierung ins 5. Jh.).

Grabung oder zumindest die ausführliche Publikation der Ausgrabung von 1968 wäre absolut notwendig.

Im Gegensatz zur architektonischen Gestalt des Heiligtums läßt sich die Kultpraxis zum Teil leichter rekonstruieren. Dazu tragen sowohl die Kleinfunde der Grabung als auch 6 Bronzestatuetten bei, die 1957 etwa 30 m westlich des Grabungsgeländes zufällig gefunden wurden. Es handelt sich um zwei Kouroi, zwei Stiere, ein Pferd und einen Hippokampos[8]. Zusammen mit den Eisen- und Bronzemodellen von Steuern und Rudern bilden sie eine Gruppe, die ein aussagekräftiges Bild des Poseidonkultes im Heiligtum bei Akovitika entstehen läßt. Die zahlreichen Steuer- und Ruderminiaturmodelle machen mehr als deutlich, daß Poseidon in dieser Kultstätte primär als der maritime Gott verehrt wurde; die meeresnahe Lage seines Heiligtums unterstreicht ebenfalls einen solchen Kultaspekt. Und dennoch zeigen die restlichen Votive (Kouroi, Pferdchen, Stiere), daß auch weitere Kultaspekte des Gottes in Akovitika durch Weihungen angesprochen werden konnten.

Die Inschrift auf der Pithosmündung mit dem dorischen Namen des Stifters Θιοπαλίδας gibt uns Informationen über die Besucher des Heiligtums. Namen mit der Endung -ίδας kommen in dorischen Gebieten und vor allem in Lakonien sehr häufig vor. Der Anfang des Namens θιο- ist auch ein typisches Charakteristikum lakonischer Onomastika[9]. Dies deutet darauf hin, daß das Heiligtum nicht nur von der einheimischen vordorischen Bevölkerung, sondern auch von Lakoniern, die sich in Messenien niedergelassen haben, besucht wurde.

Themelis wollte das Heiligtum bei Akovitika mit der Stadt Thuria in Verbindung bringen[10], die in der Tat bis zur Gründung Messenes die wichtigste Stadt Messeniens darstellte. Für Thuria ist zwar ein Fest unter dem vordorischen Namen Pohoidaia inschriftlich überliefert, jedoch war die Stadt Pharai (das heutige Kalamata) für die Kultstätte bei Akovitika verantwortlich. Trotz der Bedeutung Thurias spricht die topographische Nähe zwischen Pharai und dem Poseidion eher für diese Verbindung.

Das Poseidonheiligtum bei Akovitika stellt in jedem Falle ein wichtiges extraurbanes Heiligtum dar, dessen weitere Untersuchung mit Sicherheit neues Licht auf den Kult des Poseidon in Messenien und Lakonien werfen kann.

---

[8] P. Themelis, ADelt 25, 1970, Mel., 121 Anm. 76. Eine der Statuetten, die eines archaischen Kouros wurde bereits publiziert, s. C. Leon, AM 83, 1968, 175ff. Die restlichen fünf Statuetten (Kalamata-Museum Inv.-Nr. M 3-7) wurden mit der freundlichen Genehmigung von Prof. Dr. N. Yalouris und der tatkräftigen Unterstützung der Direktorin der 7. griechischen Ephorie Dr. X. Arapojanni vom Verf. bereits studiert und photographiert und werden demnächst veröffentlicht.

[9] P. Themelis, ADelt 25, 1970, Mel., 114ff.

[10] ebenda 118f.; Hiera Messeniaka 136f.

Google Original from

8.2. Messene. Heiligtum des Poseidon auf der Agora

Epiklese: ?

Lit. Quellen: Paus. 4, 31, 6

Inschriften: SEG XLV 305

Archäologische Belege: a) Architektonische Reste

Das erste, was Pausanias bei seiner Ankunft in Messene (*Abb. 44*) beschreibt, ist die Verteidigungsmauer der Stadt, die, wie er selbst sagt, die stärkste Mauer ist, die er je gesehen hat. Direkt danach beginnt er mit der Beschreibung einiger Gebäude auf der Agora der Stadt, unter denen er auch ein Heiligtum des Poseidon erwähnt[11]. Der Kultbeiname des Gottes wird allerdings nicht genannt, so daß der genaue Kultaspekt Poseidons in Messene unbekannt bleibt. Ein politisch konnotierter Kult darf jedoch wegen des Standortes der Kultstätte angenommen werden.

Von der Stadt Messene sind uns mit Sicherheit der Tempel der Artemis Limnatis[12], der Arsinoebrunnen, die Südmauer der Agora, das Asklepieion, das Theater, das Stadion[13] und ein relativ großer Teil der eindrucksvollen Verteidigungsmauer bekannt. Die systematischen Grabungen der Archäologischen Gesellschaft Athen unter der Leitung von A.K. Orlandos[14] haben sich überwiegend auf die Erforschung des Asklepieion beschränkt. P. Themelis, der inzwischen die Grabungen leitet, untersuchte neben dem Asklepieion unter anderem auch das Stadion, das Theater, eine Halle und einen kleinen Teil der Agora[15] . Themelis hat darüber hinaus bereits Untersuchungen zu den Kulten der Artemis Ortheia, der Demeter, der Dioskouren und zu den verschiedenen Heroenkulten vorgelegt[16].

Die Agora von Messene befand sich nördlich des Asklepieion[17]; sie ist zwar bislang weitgehend unerforscht geblieben, aber die bisherigen Untersuchung deuten darauf, daß die Gesamtanlage viermal so groß wie das Asklepieion war[18]. Da Pausanias bei der Beschreibung der Agora nur die wichtigsten bzw. auffallendsten Gebäude

---

[11] Paus. 4, 31, 6: Μεσσηνίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ Διός ἐστιν ἄγαλμα Σωτῆρος καὶ Ἀρσινόης κρήνη· τὸ μὲν δὴ ὄνομα ἀπὸ τῆς Λευκίππου θυγατρὸς εἴληφεν, ὑπορεῖ δὲ ἐς αὐτὴν ὕδωρ ἐκ πηγῆς καλουμένης Κλεψύδρας. θεῶν δὲ ἱερὰ Ποσειδῶνος, τὸ δὲ Ἀφροδίτης ἐστί.

[12] Ph. Lebas, Architecture I (1848) 429; Peloponnesos II 146f., vgl. IG V 1, 1442. W.M. Leake (Peloponnesiaca 181) lokalisierte irrtümlicherweise das Heiligtum der Artemis Limnatis im heutigen Messene.

[13] Peloponnesos II 144 mit einem sehr guten Plan der damals erhaltenen Architekturreste des Stadions.

[14] A.K. Orlandos, Prakt 1957, 121ff.; 1960, 210ff.; 1962, 99ff.; 1963, 122ff.; 1964, 96ff.; 1969, 98ff.; 1970, 125ff.; 1971, 157ff.; 1972, 127ff.; 1973, 108ff.; 1974, 102ff.; 1975, 176ff.; ders., in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 9ff.

[15] P. Themelis, Prakt 1986, 74ff.; 1987 [1991], 73ff.; 1988 [1991], 43ff.; 1989 [1992], 63ff.; 1990 [1993], 56ff.; 1991 [1994], 85ff.; 1992 [1995], 60ff.; 1993 [1996], 48ff.; 1994 [1997], 69ff.; 1995 [1998], 55ff.; 1996 [1998], 139ff.; 1997 [1999], 79ff.; 1998 [2000], 89ff. Zum Asklepieion und der Rolle des Gottes (nur poliadischen Charakters oder auch Heilkult?) in Messene s. auch P. Sineux, REG 110, 1997, 1ff.

[16] P. Themelis, in: CPEE 101ff.; ders., in: CPAE 157ff.; ders., Ἥρωες καὶ ἡρῶα στὴ Μεσσήνη (2000).

[17] Obwohl Papachatzis, Pausanias III 113 Abb. 39 mit der Identifizierung des freigelegten Brunnens nördlich des Asklepieion mit dem von Pausanias auf der Agora der Stadt gesehenen Arsinoebrunnen einverstanden ist, lokalisiert er die Agora von Messene westlich des Asklepieion.

[18] P. Themelis, Prakt 1998 [2000] 90ff.

und Statuen erwähnt[19], wäre der Versuch einer genauen Lokalisierung des Heiligtums nur anhand der Stelle in der Periegese aussichtslos.

In der Gegend nördlich des Odeion wurden in spätantiken Mauern zahlreiche Architekturteile als Spolien wiederverwendet; darunter befanden sich auch einige Stücke, die vom Ausgräber mit dem messenischen Poseidontempel in Verbindung gebracht wurden. Themelis äußerte die Vermutung, daß der Poseidontempel in der Nähe der spätantiken Mauer, im südöstlichen Bereich der Agora zu lokalisieren sei[20]. Bei den Architekturresten aus dem Poseidontempel handelt sich um fünf Metopen – zwei davon befinden sich noch in einer der Mauern –, eine Triglyphe und zwei Fragmente eines dorischen Geison[21]. Ein auffälliges Eckfragment von der Dachkonstruktion (Tympanonfragment?) eines kleinen Baues gehört eventuell ebenfalls zum poseidonischen Tempel und trägt die reliefierte Darstellung eines Seeungeheuers mit einer Nereide oder einem Eros auf dem Rücken[22], wobei mir die Rekonstruktion des Seeungeheuers mit einer Nereide auf dem Rücken plausibler erscheint. Weitere architektonische Fragmente dorischer Ordnung befinden sich noch in den bereits angesprochenen spätantiken Mauern. Gemeinsam sind allen diesen Spolien das Material (Porosstein), die Proportionen und die Zugehörigkeit zu einem dorischen Bau. Besonders interessant erscheint eine Metope (H: 0,565 m, B: 0,71 m) mit der Darstellung der an einem Felsen geketteten Andromeda vor dem Seeungeheuer[23]. Die kleinen Proportionen der erhaltenen Architekturfragmente sprechen m.E. für einen Antentempel oder einen Prostylos.

In einem Steinhaufen südwestlich des Museums wurde eher zufällig das einzige Zeugnis entdeckt, das den poseidonischen Kult in Messene auch epigraphisch dokumentiert. Es handelt sich um eine beschriftete Basis aus Kalkstein, die die Weihung einer gewissen Panteimia an Poseidon darstellt. Erhalten ist auch das Dübelloch (0,05 x 0,13) für die Aufnahme des Weihgeschenks, vermutlich eines Reliefs. Die Inschrift lautet: [Ποσι]δᾶνι Πα[ν]/[τει]μία Στεφά/[ν]ου ὑπὲρ τῶ ἀν/δρὸς καὶ τῶ ὑιῶ / [λα]χῶσα/[σ]ωιθέντων[24]. Demnach bedankte sich Panteimia bei Poseidon für die Errettung (bei Seenot?) ihres Mannes und ihres Sohnes.

Obwohl Aussagen über den Kult des Poseidon in Messene kaum möglich sind, erscheint die Tatsache wichtig, daß Poseidon in dieser Stadt eine Agorakultstätte besaß; sein Kult gehörte also zu denjenigen, die den Anspruch des neugegründeten Zentrums Messeniens auf die Vormachtstellung in dieser Landschaft religiös untermauern sollten[25].

---

[19] Bei der Beschreibung der Agora erwähnt Pausanias drei Statuen, fünf Heiligtümer und einen Brunnen. Man kann allerdings unmöglich annehmen,daß auf der Agora von Messene nur diese wenigen Monumente gestanden haben.

[20] P. Themelis, Prakt 1998 [2000] 93.

[21] P. Themelis, Prakt 1990 [1993], 79f. Abb. 9-10. Taf. 56a; ders., Prakt 1991 [1994], 105f. Taf. 68b.

[22] Ders., Prakt 1991 [1994], 105. Taf. 69a-c.

[23] Ders., Prakt 1990 [1993], 79. Taf. 56a.

[24] Ders., Prakt 1994 [1997], 95. Taf. 42b; SEG XLV 305. A. Chaniotis ergänzt anstatt von [λα]χῶσα, [τυ]χῶσα, s. EBGR 1994/95 Nr. 345.

[25] Aus ähnlichen Gründen wurden auch wichtige arkadische Kulte in Megalopolis versammelt, das in derselben Zeit und aus denselben historischen Gegebenheiten wie Messene gegründet wurde, s. M. Jost, in: Placing the Gods 225ff. Allgemein zur messenischen Identitätsbildung s. Th. Figueira, in: S. Hodkinson – A. Powell (Hrsg.), Sparta. New Perspectives (1999) 211ff.

Google Original from

8.3. Pylos. Heiligtum des Poseidon (?)

Epiklese: ?

Lit. Quellen: *Od.* 3, 5ff.

Archäologische Belege: –

In mykenischer Zeit stellt Poseidon die Hauptgottheit des pylischen Reiches dar[26], und eine Reminiszenz an diese Tradition erscheint auch in den homerischen Epen, in denen Poseidon eine besondere Affinität zu den pylischen Heroen hat. Eines der eindrucksvollsten Opferrituale an Poseidon wird in der Odyssee beschrieben: Telemachos kommt begleitet von Athena in Pylos an und findet fast das gesamte Volk am Strand beim poseidonischen Opfer versammelt vor. Die Opfergemeinschaft, untergliedert in neun Gruppen zu je 500 Teilnehmern, ist gerade dabei, Poseidon 81 pechschwarze Stiere zu opfern. Die Opferteilnehmer werden die σπλάγχνα essen und dem Gott die Schenkelknochen überlassen[27]. Man darf m.E. davon ausgehen, daß vom Dichter an dieser Stelle keine mykenischen Opfertraditionen wiedergegeben werden, denn in mykenischer Zeit spielt das blutige Opferritual keine besondere Rolle[28].

Nach dem Untergang der mykenischen Kultur blieb das Gebiet um die Palastanlage von Ano Englianos weiterhin bewohnt, wie die amerikanischen Surveys in dieser Region deutlich gemacht haben[29]. Allerdings bezeichnen die literarischen Quellen spätestens ab der klassischen Zeit das antike Koryphasion als Pylos (*Abb. 44*)[30]. Falls die Odyssee die topographischen Verhältnisse in diesem Teil Messeniens in archaischer Zeit in irgendeiner Form wiedergibt, sollte man m.E. das pylische Opfer an Poseidon mit dem Pylos der nachmykenischen Zeit, also mit Koryphasion in Verbindung bringen, das in der Tat direkt am Meer liegt.

Es ist allerdings überhaupt nicht klar, ob auch eine poseidonische Kultstätte existiert hat; die Tatsache jedoch, daß viele Heiligtümer des Poseidon direkt am Meer liegen, spricht m.E. für das Vorhandensein eines poseidonischen Kultplatzes am Strand von Koryphasion: Weiter nördlich lag ebenfalls direkt am Meer der altehrwürdige Hain des Poseidon Samios (**El 4**); vielleicht sollte man auch im Falle des pylischen Poseidion von einer hypäthralen Kultstätte (Hain?) ausgehen.

---

[26] P. de Fidio, I dosmoi pilii a Poseidon. Una terra sacra di età micenea (1977); E. Stavrianopoulou, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age (1995) 423ff.; D. Schilardi, in: Helike II 267ff. s. auch die kurze Darstellung des poseidonischen Kultes in Messenien zwischen der mykenischen und der hellenistischen Zeit in Hiera Messeniaka 117ff. bes. 132ff.

[27] *Od.* 3, 5ff.: τοὶ δ' ἐπὶ θινὶ θαλάσσης ἱερὰ ῥέζον, / ταύρους παμμέλανας, ἐνοσίχθονι κυανοχαίτῃ. / ἐννέα δ' ἕδραι ἔσαν, πεντηκόσιοι δ' ἐν ἑκάστῃ / ἧατο, καὶ προὔχοντο ἑκάστοθι ἐννέα ταύρους. / εὖθ' οἱ σπλάγχνα πάσαντο, θεῷ δ' ἐπὶ μηρία καῖον.

[28] Griechische Religion 118f.; B. Bergquist, in: Greek Cult Practice 21ff.

[29] A.B. Harrison – N. Spencer, in: J.L. Davis (Hrsg.), Sandy Pylos. An Archaeological History from Nestor to Navarino (1998) 159f.

[30] J. Bennet, in: Davis (Hrsg.) a.O. 113.

8.4. Thuria. Das Fest Pohoidaia/Poseidaia

Epiklese: ?
Lit. Quellen: –
Inschriften: IG V 1, 213. 1387
Archäologische Belege: –

Durch die bekannte Damononinschrift aus dem Tempel der Athena Chalkioikos in Sparta wird ein poseidonisches Fest unter dem Namen Pohoidaia für die messenische Stadt Thuria überliefert. Bestandteil des Festes waren laut Inschrift hippische Agone; Damonon gewann hier insgesamt achtmal mit demselben Gespann[31]. Aus Thuria selbst stammt eine Inschrift des 3. Jhs., die für das poseidonische Fest den Namen Poseidaia und darüber hinaus auch die Existenz eines Waffenrennens (*hoplites diaulos*) überliefert[32]. Die Existenz eines Festes zu Ehren Poseidons setzt m.E. das Vorhandensein einer Kultstätte in dieser Stadt voraus. Man sollte von einem extraurbanen Kultplatz ausgehen, der aller Wahrscheinlichkeit nach wegen des hippischen Agons an einem offenen Ort oder in der Nähe eines Hippodroms gelegen hat. Einer solchen topographischen Situation begegnet man z.B. auch im Falle der poseidonischen Kultstätten in Mantineia (**Ark 4**) und Therapne (**La 13**), für die ebenfalls entsprechende Feste überliefert sind. Auf die vordorische Form des Festnamens Pohoidaia hat bereits M.P. Nilsson hingewiesen[33]. Entweder waren beide Bezeichungen (Pohoidaia – Poseidaia) von Anfang geläufig, oder der Name Poseidaia löste ab dem 3. Jh. v.Chr. die Bezeichnung Pohoidaia ab.

P. Themelis wollte in der von ihm ausgegrabenen Poseidonkultstätte bei Akovitika den Austragungsort dieser Spiele erkennen[34]. M.L. Zunino folgte später seiner Annahme[35]. Die Distanz allerdings zwischen Akovitika und Thuria und noch viel bedeutender die topographische Nähe zwischen Akovitika und Pharai sprechen m.E. eindeutig dafür, daß das sicherlich vorhandene poseidonische Heiligtum von Thuria noch unentdeckt bleibt.

8.5. Überblick

Trotz der eminenten Bedeutung Poseidons in dieser Landschaft in mykenischer Zeit, die aus den Linear-B-Dokumente deutlich hervorgeht, lassen sich in den Zeiten nach der Einwanderung der Dorier sehr wenige Kultstätten des Gottes mit Hilfe der literarischen, epigraphischen oder archäologischen Quellen fassen. Mit Sicherheit können wir lediglich von zwei Kultstätten ausgehen: in Akovitika beim heutigen Kalamata und im antiken Messene. Für die Stadt Thuria ist ein poseidonisches Fest

---

[31] IG V 1, 213. Zur Damononinschrift s. zuletzt S. Hodkinson, in: ders. – A. Powell (Hrsg.), Sparta. New Perspectives (1999) 152ff. Taf. 2. Die Datierung der Inschrift ist problematisch; die Vorschläge reichen von der Mitte des 5. bis zum ersten Jahrzehnt des 4. Jhs.

[32] IG V 1, 1387.

[33] Griechische Feste 66f.

[34] P. Themelis, ADelt 25, 1970, Mel., 118f.

[35] Hiera Messeniaka 136f.

Google Original from

seit dem 5. Jh. inschriftlich überliefert[36]. Die Stellung Poseidons im mykenischen Pylos ist hinreichend untersucht, wohingegen die spätere Rolle des Gottes in dieser Region überhaupt nicht klar ist. In der Odyssee wird ein äußerst aufwendiges Opfer an Poseidon beschrieben, das von der gesamten Stadt in ihren neun Gruppen gefeiert wird und direkt am Strand stattfindet. Es ist keineswegs geklärt, ob in dieser Passage eine existierende Situation vom Dichter wiedergegeben wird. Man darf allerdings m.E. davon ausgehen, daß es sich um keine literarische Reminiszenz an die mykenische Vergangenheit handeln kann, denn in mykenischer Zeit spielt das Tieropfer keine besondere Rolle. Genauso problematisch erscheint die Frage, ob auch eine Kultstätte am pylischen Strand vorhanden war oder nicht. Die Parallelität zu anderen ähnlich in die Landschaft eingebetteten Poseidia (Genesion [**Arg 7**], Samikon [**El 4**], Nymphaion und Tainaron [**La 4, 14**]) erlaubt die vorsichtige Annahme einer poseidonischen Kultstätte am Strand von Pylos.

Zwei der poseidonischen Heiligtümer Messeniens – bei Akovitika und in Pylos – liegen direkt oder sehr nah am Meer und entsprechen somit dem allgemeingültigen Schema von Poseidonkultstätten in Küstengebieten. Das Heiligtum in Thuria läßt sich mit solchen Kultplätzen vergleichen, die an offenen, für die Pferdezucht geeigneten Plätzen, häufig sogar neben dem Hippodrom einer Stadt liegen. Dies gilt aller Wahrscheinlichkeit nach auch für die Kultstätte im lakonischen Helos (**La 3**) und mit Sicherheit für diejenigen in Mantineia (**Ark 4**) und beim spartanischen Therapne (**La 13**). Das Heiligtum von Messene gehört zu der seltenen Kategorie poseidonischer Agorakultstätten[37]. In Messene wurden wahrscheinlich, wie im arkadischen Megalopolis[38], bei der Gründung der Stadt die bedeutendsten Kulte der Region auf der Agora des neuen politischen Machtzentrums konzentriert. Dennoch erscheint der Poseidonkult zumindest auf der Basis der vorhandenen Informationen keine besondere Rolle in Messenien gespielt zu haben, so daß die Existenz einer poseidonischen Kultstätte ausgerechnet auf der Agora des neuen Zentrums des befreiten Messenien keineswegs zufriedenstellend erklärt werden kann.

Aussehen und Ausstattung der Poseidonheiligtümer dieser Landschaft stellen anhand der fehlenden Aussagen in den Quellen und der in ihrer Zahl und Dauer begrenzten Grabungen ein Problem in der Erforschung des Poseidonkultes dar, obwohl archäologische Untersuchungen die Existenz eines kleinen einfachen Tempels in Messene und einer größeren Kultanlage in Akovitika nahegelegt haben.

---

[36] s. Kap. III 2.2.

[37] s. Kap. II 2.1.1.

[38] M. Jost, in: Placing the Gods 225ff.

II. Form und Topographie des sakralen Raumes

Google
Original from

1. Das Erscheinungsbild des poseidonischen Sakralraumes

Kulturen besitzen bestimmte spezifische Charakteristika sowohl ideell-symbolischer als auch praktischer Natur, deren Interaktion die besondere Quintessenz einer jeden Kultur aumacht. Für die griechische Antike stellen Tempelbauten eines dieser konstitutiven Merkmale dar; wie W. Burkert treffend bemerkte, könnte die griechische Zivilisation als eine Tempelkultur bezeichnet werden[1]. Und trotzdem, Tempel sind lediglich ein manchmal sogar entbehrlicher Bestandteil einer größeren Einheit, des Heiligtums[2]. Im religiösen Kontext stellt nur der Opferaltar die absolut unabdingbare Komponente einer Kultstätte dar. Frühe Heiligtümer wie das isthmische Poseidion (**Ko 8**) beginnen ihre Entwicklung häufig als offene *meeting places* ohne dauerhafte architektonische Strukturen; an solchen Versammlungsplätzen kommt die Kultgemeinschaft zusammen, um der Gottheit Opfer darzubringen und anschließend gemeinsam zu speisen. Viele Kultstätten behalten in ihrer äußeren Erscheinung diese anfängliche Bescheidenheit, wie die Poseidia in Helike (**Ac 4**), in Samikon (**El 4**) oder im böotischen Onchestos demonstrieren können; andere wiederum machen einen mehr oder minder intensiven Prozeß der Monumentalisierung durch, der in manchen Fällen aus relativ kleinen Versammlungsplätzen eindrucksvolle Kultanlagen entstehen läßt. In die letztgenannte Kategorie gehören eindeutig das panhellenische Heiligtum in Isthmia (**Ko 8**) oder auch die amphiktyonische Kultstätte auf Kalaureia (**Arg 10**).

Und doch ist jeder der oben angesprochenen Fälle ein Heiligtum, ein ἱερόν. Ein Heiligtum kann ein Altar sein, der lediglich von einer den sakralen vom profanen Aktionsbereich trennenden Mauer umgeben wird (Zwölfgötteraltar auf der athenischen Agora[3]), aber auch ein Hain oder eine Grotte (Poseidonhain von Onchestos, die zahlreichen attischen Grotten für Pan und die Nymphen), ein Tempel mit einem Altar, umgeben von einer Temenosmauer (das kalaureatische Heiligtum im 6. Jh. [**Arg 10**]); hierbei handelt es sich um die allgemeingültige Form eines antiken Heiligtums. Zu einer Kultstätte können darüber hinaus auch weitere Gebäude hinzukommen:

---

[1] W. Burkert, in: M.V. Fox (Hrsg.), Temple in Society (1988) 27. s. auch ders., in: The Role of Religion 21ff. D.M. Knipe, in: Fox (Hrsg.) a.O. 105ff. bietet einen äußerst fruchtbaren interkulturellen Vergleich des Begriffs Tempel als Symbol, aber auch als räumlicher Referenzpunkt in den antiken Kulturen.

[2] J. Mylonopoulos, in: H. Sonnabend (Hrsg.), Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der historischen Geographie (1999) 545ff.; Übertrieben dagegen F. Graf, in: R. Posner u.a. (Hrsg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheorethischen Grundlagen von Natur und Kultur 1 (1997) 943, der in den Tempelbauten einen ›fast obligatorischen‹ Bestandteil des Kultgeschehens sieht. Demnach hätten die meisten kretischen Städte kein Kultgeschehen.

[3] Allgemein zur Plazierung des Zwölfgötterkultes in den Sakralraum s. S. Georgoudi, Kernos 11, 1998, 73ff.

Google Original from

Säulenhallen – vor allem ab dem 4. Jh. –, Schatzhäuser, Altäre und Tempel für andere Götter, Inkubationsräume (in Asklepiosheiligtümern), Sportanlagen und Unterbringungsräume für Athleten bzw. Besucher usw.

Die peloponnesischen Kultstätten des Poseidon lassen im Hinblick auf ihre Gestaltung ein sehr mannigfaltiges Bild entstehen. Nach den Aussagen der literarischen Quellen und den Ergebnissen der Grabungen wurde Poseidon in großen Kultanlagen oder in Tempeln, aber auch in heiligen Hainen, Grotten und einfachen Temene verehrt. Häufig besaß Poseidon nur einen Altar, der entweder für sich auf einer Agora stand, wie in Sikyon (**Ko 11**), oder wiederum die Präsenz des Gottes im Heiligtum einer anderen Gottheit manifestierte. Während die 'üblichen' Sakralräume – erweiterte Kultanlage, Tempel, Altar – mit jedem Gott des griechischen Pantheon in Verbindung zu bringen sind, läßt sich bei den heiligen Hainen feststellen, daß Poseidon zu einer kleinen Gruppe von Gottheiten gehört, die relativ oft in ἄλση verehrt werden oder Kultstätten mit heiligen Hainen besaßen. D. Birge zeigte, daß ungefähr die Hälfte der ἄλση, die Pausanias in seiner Periegese erwähnt, vier Gottheiten geweiht waren: Demeter, Apollon, Artemis und Poseidon[4]. Im folgenden wird auf die verschiedenen Formen des poseidonischen Sakralraumes auf der Peloponnes eingegangen (Tempel, *hiera*, Haine, Altäre und andere Formen wie Grotten oder Temene).

1.1. Tempel

Auf der Peloponnes sind durch die literarische und in einem Fall durch die ikonographische Überlieferung sowie anhand archäologischer Grabungen zwölf Tempelbauten des Poseidon faßbar. In diese Kategorie gehören m.E. all jene poseidonischen Kultstätten, die von Pausanias explizit als ναός bezeichnet werden, oder solche, die durch Grabungen ans Tageslicht kamen und zu keiner großen Kultanlage gehören, wie z.B. in Isthmia (**Ko 8**) oder auf Kalaureia (**Arg 10**), wo die Tempelbauten Bestandteil eines großen Heiligtums bilden. Letztgenannte Kultstätten werden als Heiligtümer, ἱερά, weiter unten behandelt. Obwohl die scharfe Trennung zwischen *naos* und *hieron*, Tempel und Heiligtum, künstlich wirken könnte, erscheint sie mir dennoch sinnvoll, um die Entwicklungsprozesse deutlicher zu machen, die zur Entstehung großer Heiligtümer führen: Die kalaureatische Kultstätte besteht in der Tat im 6. Jh. aus einem Tempelbau, einem Altar und der Temenosmauer, entwickelt sich jedoch bis in das ausgehende 4. Jh. hinein weiter in eine große Kultanlage mit vier Säulenhallen und einem monumentalen Torhaus. Außerdem ist es nicht immer eindeutig, welche Form des sakralen Raumes gemeint ist, wenn Pausanias, aber auch andere antike Autoren allgemein von einem *hieron* sprechen (s.u.).

Dank der Periegese des Pausanias erfahren wir von der Existenz von Tempeln des Poseidon in Patrai, Megalopolis, Aigiai und Sparta. Über die genaue Form der Bauten liefert Pausanias keinerlei Informationen. Zum paträischen Tempel notiert der Perieget nur, daß er am Hafen der Stadt lag (**Ac 5**)[5]. Der Poseidontempel in Megalopolis stellt ein interessantes Beispiel dar, wie die Lage einer Kultstätte und die Kultepiklese der

[4] D. Birge, in: Placing the Gods 240f.

[5] Paus. 7, 21, 7.

darin verehrten Gottheit am sinnvollsten korrelieren können (**Ark 7**)[6]. Der Tempel des Poseidon Epoptes (Beschützer, Bewacher) wachte über eine der Straßen, die Megalopolis mit dem Rest Arkadiens verband (*Abb. 19*, S. 115)[7]. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich um einen kleinen Schrein, der vermutlich den kleinen Kultbauten an der Straße von Mykenai zum Heraion ähnlich war[8]. Der Tempel im lakonischen Aigiai (**La 1**) stellt das einzige mir bekannte Beispiel einer poseidonischen Kultstätte dar, zu der auch ein See gehörte, der explizit als der Gottheit heilig angesehen wurde[9]. In der Nähe des spartanischen Dromos wird von Pausanias ein Tempel des Athleten Hipposthenes erwähnt, in dem nach einem Orakelspruch auch Poseidon verehrt werden sollte (**La 9**)[10]. Höchst wahrscheinlich wurde Poseidon kurz nach dem großen spartanischen Erdbeben um 464 v.Chr. zum *synnaos* des Athleten Hipposthenes.

Anhand einer Münze aus der Zeit des Caracalla wird der poseidonische Tempelbau in Lechaion, dem nördlichen Hafen Korinths als ein kleiner Prostylos identifiziert (**Ko 9**)[11]. Pausanias spricht allerdings in diesem Zusammenhang von einem *hieron* mit einer Bronzestatue[12].

Von den restlichen sieben peloponnesischen Tempeln des Poseidon sind Architekturreste entweder in Form von Spolien oder in Form von Fundamenten erhalten. Letztere erlauben in den meisten Fällen auch eine Rekonstruktion des Grundrisses. Reste des poseidonischen Tempels auf dem achaischen Kap Rhion (**Ac 6**), der bereits im 5. Jh. an dieser Stelle gestanden haben muß, wurden in der Verteidigungsmauer der dreieckigen Burg, die 1499 auf dem Kap errichtet wurde, als Spolien wiederverwendet[13]. Auf dem direkt gegenüber liegenden Kap Antirrhion lag ein Tempel, der ebenfalls dem Poseidon geweiht war[14]. A.K. Orlandos identifizierte die Reste eines Tempelbaues in der Nähe des heutigen Dorfes Velvina mit dem Poseidontempel auf dem Kap Antirrhion[15]. Sollte diese Identifizierung tatsächlich zutreffen, und sollten die zwei poseidonischen Tempel als Zwillingsbauten konzipiert worden sein, dann wäre der Poseidontempel von Kap Rhion ebenfalls ein Peripteralbau. Eine solche – gewiß attraktive – Hypothese läßt sich allerdings nicht nachweisen.

Die poliadische Kultstätte Mantineias, der Tempel des Poseidon Hippios, gehört sicherlich zu den ältesten poseidonischen Sakralbauten der Peloponnes mit einer Tradition, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf das 8. oder 7. Jh. v.Chr. zurückgeht

---

6 s. Kap. II 2.2.1.

7 Paus. 8, 30, 1.

8 J.M. Hall, AJA 99, 1995, 600ff.

9 Paus. 3, 21, 5.

10 Paus. 3, 15, 6-7.

11 Numismatic Commentary 155. Taf. FF VI.

12 Paus. 2, 2, 3.

13 K. Andrews, Castles of the Morea (1953) 133; Papachatzis, Pausanias IV 135. Abb. 97.

14 Paus. 10, 11, 6; Thuk. 2, 84, 4.

15 A.K. Orlandos, ADelt 9, 1924/25, 55ff. H. Knell, AA 1973, 453ff. zweifelte allerdings an dieser Identifizierung.

Original from

(**Ark 4**)[16]. Der erste Bau war nach der pausanischen Quelle eine Holzkonstruktion. Spätestens im ausgehenden 6. Jh. war dieser Bau von einem Tempel aus Stein ersetzt worden, denn es hat sich aus dieser Zeit ein dorisches Kapitell erhalten (*Abb. 18*, S. 108)[17]. Die genaue Form des Tempels bleibt unbekannt, es dürfte sich allerdings aufgrund der Größe des Kapitells (B des Echinus: 0,49 m; H: 0,33 m) um keinen großen Tempelbau gehandelt haben[18]. Unter Hadrian wurde um das altehrwürdige Tempelhaus ein neuer Tempel gebaut[19]. Die Konstruktion erinnert stark an das Heiligtum von Didyma, wo eine dipterale Säulenstellung den Naiskos des Apollon umgab[20]. Im Falle Mantineias handelte es sich im Gegensatz zu Didyma um eine überdachte Konstruktion, denn Pausanias spricht ausdrücklich von einem neuen Tempel, der die Reste des alten Abaton umgeben und schützen sollte. Es war also ein Tempel im Tempel.

Im 7. Jh. entstehen in den arkadischen Städten Asea (**Ark 1**) und Methydrion (**Ark 8**) zwei poseidonische Tempel, aus denen sich zufälligerweise jeweils ein Diskusakroter des arkadischen Typus aus dem späten 7. Jh. erhalten hat[21]. Im Falle Methydrions handelt es sich um den einzigen Fund, welcher einen Vorgänger des kleinen Distylos in antis aus hellenistischer Zeit belegt, der als der von Pausanias erwähnte Poseidontempel Methydrions identifiziert wurde (*Abb. 21*, S. 117). Die Baugeschichte des aseatischen Tempels ist dank des reicheren Fundmaterials deutlicher nachzuvollziehen: Der erste Tempel aus dem letzten Drittel des 7. Jhs. war anscheinend eine Lehmziegel- und Holzkonstruktion. In der zweiten Hälfte des 6. Jhs. wurde der alte Bau von einem neuen Tempel in Form eines monumentalen dorischen Peripteros (6 × 13 Säulen) ersetzt (*Abb. 15*, S. 101)[22].

Im letzten Viertel des 6. Jhs. finanzierten die Hermioneer offenbar durch den Verkauf der Insel Hydra an die von Polykrates vertriebenen Samier den Bau eines monumentalen Peripteros zu Ehren des Poseidon inmitten des heutigen Kaps Bisti (**Arg 8**). M.H. McAllister datierte den Tempel anhand von bautechnischen Beobachtungen (polygonale Bauart der Fundamente) und des Vergleichs mit dem Aphaia-Tempel auf Ägina überzeugend in der Zeit zwischen 510 und 500 v.Chr. (*Abb. 6*, S. 66)[23].

Im 4. Jh. wurde im südöstlichen Bereich der Agora des neugegründeten Messene ein Poseidontempel errichtet, den Pausanias bei seinem Besuch in dieser Stadt sah und in seinem Reisebericht erwähnte (**Me 2**)[24]. Erhalten haben sich lediglich Teile der

---

[16] Arcadie 288ff.; L. Bruit Zaidman – P. Schmitt Pantel, Religion in the Ancient Greek City (1992) 212.

[17] Mantinée 115f. Abb. 15.

[18] Zum Vergleich: Der Echinus der Kapitelle aus dem Peripteros des Poseidon und der Athena Soteira in Asea weist eine Breite von 0,96 m auf, s. E. Østby, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 348, Abb. 193.

[19] K.W. Arafat, Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers (1996) 185f.

[20] s. unter anderem Chr. Höcker, in: R. Rolle – K. Schmidt (Hrsg.), Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt (1998) 147ff.

[21] N.A. Winter, Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period (1993) 139f.

[22] Østby a.O. 338ff.

[23] M.H. McAllister, Hesperia 38, 1969, 169ff.

[24] Paus. 4, 31, 6.

aufgehenden Architektur sowie Fragmente der Baudekoration mit Themen aus dem maritimen Bereich (Seeungeheuer mit Nereide, Andromeda und Seemonster)[25]. Die Größe der Fragmente der Baudekoration (z.B. Metope mit einer Höhe von 0,565 m, Geisonfragment mit einer Höhe von 0,16 m) spricht m.E. eher für einen kleinen Prostylos tetrastylos oder für einen Distylos in antis.

Der späteste Kultbau für Poseidon auf der Peloponnes ist der kaiserzeitliche Tempel aus der Zeit des Commodus, der sich auf dem korinthischen Forum befand (**Ko 7**). Aus den erhaltenen Resten läßt sich ein bescheidener Podiumtempel mit Freitreppe, Vorhalle und Einraumcella rekonstruieren (*Abb. 30*, S. 158)[26].

1.2. *Hiera*

Im Gegensatz zum Begriff *naos*, der das eigentliche Tempelhaus bezeichnet, ist die Charakterisierung *hieron* viel allgemeiner und für den hier gegebenen Kontext problematischer. Die Mehrheit der poseidonischen Kultstätten auf der Peloponnes werden von Pausanias und anderen antiken Autoren als ἱερά bezeichnet. Es ist allerdings keineswegs eindeutig geklärt, was sich hinter diesem Begriff konkret verbirgt[27]. Handelt es sich um größere Kultanlagen, die den Rahmen der religiös-räumlichen Einheit Tempel-Altar sprengen, oder geht es um völlig unterschiedliche Formen des Sakralraums (Naturheiligtümer usw.), die mit den traditionellen architektonischen Schemata nichts zu tun haben, oder handelt es sich wiederum einfach um den Versuch der antiken Autoren, die ständige Wiederholung des Wortes Tempel zu vermeiden?

Keiner dieser Vorschläge ist wirklich befriedigend, denn Pausanias benutzt den Begriff *hieron* sowohl für die kleine Kultstätte bei Genesion (**Arg 7**) als auch für das panhellenische Heiligtum von Isthmia (**Ko 8**). Im ersteren Fall fügt der Perieget sogar hinzu, daß die Kultstätte wahrlich nicht besonders groß war[28]. Auf der anderen Seite werden Kultstätten oder Elemente von solchen, die sich in ihrer äußeren Form von der Bautradition absetzen, von den antiken Autoren auch als solche identifiziert und dementsprechend beschrieben. Schließlich spricht gegen die letztgenannte Variante der Fall der poseidonischen Kultstätten von Sparta: Pausanias erwähnt insgesamt sechs Poseidia innerhalb des spartanischen Stadtgebietes und identifiziert sehr genau vier davon als Heiligtümer (*hiera*), eines als Temenos und eines als Tempel. Die Unterscheidung dient hier sicherlich nicht dem guten literarischen Stil, sondern hat m.E. inhaltlich mit der baulichen Konzeption der jeweiligen Kultstätte zu tun. Wir können mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, daß der Tempel des Hipposthenes und des Poseidon (**La 9**) dem typischen Schema Tempel-Altar entsprach und daß im Temenos des Poseidon Tainarios (**La 6**) kein Tempel stand. Und doch ist es unmöglich, die restlichen vier, als ἱερά bezeichneten Poseidia in ihrer architektonischen Form näher zu definieren. Mit diesem Problem werden wir uns bei den meisten peloponne-

---

[25] P. Themelis, Prakt 1990 [1993], 79f. Taf. 56; 1991 [1994], 105. Taf. 68-69; 1998 [2000] 93.

[26] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 315ff.; ders., Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) 48ff.

[27] A.K. Orlandos – I.N. Travlos, Λεξικόν τῶν ἀρχαίων ἀρχιτεκτονικῶν ὅρων (1986) 133 s.v. ἱερόν.

[28] Paus. 2, 38, 4: πρὸς θαλάσσῃ δὲ τοῦ Γενεσίου Ποσειδῶνος ἱερόν ἐστιν, οὐ μέγα.

Digitized by Google Original from

sischen Poseidia konfrontiert sehen, die nur als ἱερά beschrieben wurden, aber nicht ausgegraben worden sind und daher für die Forschung zumindest in ihrer architektonischen Gestaltung einem unbeschriebenen Blatt gleichen: Es handelt sich um das Poseidion am Hafen von Aigion (**Ac 3**), das Heiligtum des Poseidon Prosklystios auf der argivischen Agora (**Arg 3**), das Poseidion bei Didymoi (**Arg 4**), das Heiligtum des Poseidon Genesios an der gleichnamigen Ortschaft an der Südküste der Argolis (**Arg 7**), das nauplische Poseidion (**Arg 12**), das Heiligtum am argivischen Hafenort Temenion (**Arg 13**), das troizenische Heiligtum des Poseidon Phytalmios (**Arg 16**), die Heiligtümer in den arkadischen Städten Kaphyai (**Ark 2**), Orchomenos (**Ark 9**) und Trikolonoi (**Ark 13**) sowie die spartanischen Kultstätten des Poseidon Domatites (**La 5**), Asphaleios (**La 7**), Hippokourios (**La 8**) und Genethlios (**La 10**).

Es gibt allerdings vier durch Befunde bekannte peloponnesische Poseidia, die als Heiligtümer, als *hiera* – im Sinne einer erweiterten Kultanlage – bezeichnet werden: Isthmia, Kalaureia, Akovitika und Tainaron. Nachdem die Geschichte der isthmischen Kultstätte (**Ko 8**) bereits im 11. Jh. ihren Anfang genommen hatte, erfährt das Heiligtum eine erste Monumentalisierung mit der Errichtung des ersten archaischen Peripteralbaues im 7. Jh. (*Abb. 32*, S. 165)[29]. In dieser frühen Phase der Monumentalisierung des isthmischen Heiligtums stand vor der Ostfront des Tempels ein extrem langer Altar (31,65 m)[30]. Um 470 v.Chr. wurde der archaische Tempelbau durch einen schweren Brand zerstört. An derselben Stelle wurde ein neuer Peripteros errichtet, der seinen Vorgänger deutlich übertraf. Gleichzeitig mit der Errichtung des ersten klassischen Tempels wurde auch der Altar um 8,35 m nach Norden erweitert[31].

Bereits Ende des 5.-Anfang des 4. Jhs. wurde das Bild des Heiligtums von einem Theater ergänzt[32]. Für eine panhellenische Kultstätte waren natürlich die Anlagen für den Agon von besonderer Bedeutung. In Isthmia wurden bislang die zwei Stadien zum Teil ausgegraben. Das frühe Stadion, das noch sehr nah am poseidonischen Tempel lag, war zwischen der ersten Hälfte des 6. Jhs. und dem Ende des 4. Jhs. in Benutzung[33]. Am Ende des 4. Jhs. wurde ein neues und viel größeres Stadion erbaut, das von Pausanias als eine der größten Sehenswürdigkeiten des Heiligtums gerühmt wird[34]. Die neue Sportanlage lag außerhalb des Temenos. In der Zeit zwischen 80/90 und 100/110 n.Chr. wurde um den innersten Bereich des Temenos – Tempel und Altar – eine einfache Mauer errichtet, die an der rückwärtigen Seite mit Stützpfeilern versehen war[35]. Im 2. Jh. n.Chr., spätestens unter Marc Aurel, wurde sie durch eine neue monumentale Temenosmauer ersetzt, die in Form von Säulenhallen im W, S und O Tempel und Altar umgab; aus bautechnischen Gründen mußte die Nordkolonnade durch eine einfache Mauer ersetzt werden (*Abb. 31*, S. 161)[36]. Der wichtigste Sakralbereich im isthmischen Heiligtum war in der römischen Kaiserzeit neben dem posei-

---

[29] Isthmia I; A. Kalpaxis, Früharchaische Baukunst in Griechenland und Kleinasien (1976) 38ff.; Gebhard I 25ff.

[30] Isthmia I 98ff.; J.J. Coulton, JHS 95, 1975, 271f.; Gebhard I 41f.

[31] Isthmia II 98; E.R. Gebhard, in: Greek Sanctuaries 163.

[32] E.R. Gebhard, The Theater at Isthmia (1973).

[33] Isthmia II 46ff.; Gebhard I 57ff. 68ff.; Gebhard II 33ff.

[34] Paus. 2, 1, 7. O. Broneer, Hesperia 31, 1962, 10ff.; Isthmia II, 55ff.

[35] Isthmia II 69ff.; E.R. Gebhard, in: Gregory, Corinthia 82; Gebhard III 433f.

[36] Isthmia II 75ff.

donischen Temenos der Palaimonbezirk, der den südöstlichen Teil der Kultstätte in Anspruch nimmt und sich zum ersten Mal um die Mitte des 1. Jhs. n.Chr. archäologisch fassen läßt (*Abb. 33-35*, S. 175f. 179)[37]. Neben den archäologisch faßbaren Bauten im isthmischen Heiligtum werden auch mehrere weitere Gebäude – darunter auch Tempel und Altäre für andere Götter – inschriftlich oder literarisch überliefert. Von Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die Information, die Pausanias in seiner Periegese liefert, daß ein Fichtenhain einen wichtigen Bestandteil der Kultstätte bildete[38].

Zu den ältesten, archäologisch faßbaren poseidonischen Kultstätten auf der Peloponnes gehört das Heiligtum auf der Insel Kalaureia, dem heutigen Poros, das als Sitz einer frühen Amphiktyonie fungiert hat (**Arg 10**)[39]. Die ersten Funde, die eine Kultaktivität im Bereich des Heiligtums belegen, stammen aus spätgeometrischer Zeit[40]. Eine erste Monumentalisierung erfährt die Kultstätte erst um 540 v.Chr., als der dorische Peripteros und die ihn umgebende Temenosmauer entstehen (*Abb. 8*, S. 72). Erst im letzten Viertel des 5. Jhs. wurde die amphiktyonische Kultstätte um eine Säulenhalle in südwestlicher Richtung erweitert (*Abb. 9a*, S. 74)[41]. Im 4. Jh. wurden zwei weitere Säulenhallen mit ähnlichem Grundriß im Anschluß an bzw. direkt gegenüber der ersten Säulenhalle errichtet (*Abb. 9b*, S. 74)[42]. Ebenfalls im 4. Jh. entstand das letzte Hallengebäude im Bereich des Heiligtums, das im Gegensatz zu den restlichen aus einer einschiffigen Halle und einer Anzahl von Räumlichkeiten sowie einem Hof direkt hinter der Halle besteht (*Abb. 9c*, S. 74)[43]. Die rückwärtigen Mauern der vier Säulenhallen bildeten somit die neue Temenosmauer des Heiligtums. Ende des 4. oder zu Beginn des 3. Jhs. wurde der monumentale Eingang errichtet, der in das erweiterte Heiligtum führte. Das Gebäude nimmt den Freiraum zwischen den zwei südlichen Hallen ein (*Abb. 10*, S. 76)[44]. Obwohl Troizen, das die Kultstätte kontrollierte, sicherlich zu den bedeutenden und reicheren Städten der Ostargolis gehörte, sollte man m.E. zumindest in den umfangreichen Baumaßnahmen des ausgehenden 5. und des 4. Jhs. das Werk der Mitglieder der Amphiktyonie erkennen.

Eines der wenigen Poseidia, die ausschließlich durch Grabungen bekannt sind, wurde 1968 von P. Themelis bei Akovitika in der Nähe des heutigen Kalamata (= das antike Pharai) erforscht (**Me 1**). Entdeckt wurde die nördliche Seite eines großen Gebäudes (Länge: 26 m), das nach Meinung des Ausgräbers den Teil einer Peristylhalle mit dorischen Säulen bildete. Keramikfunde belegen, daß der Bereich des Heiligtums bereits in protogeometrischer Zeit in Benutzung war. Der Bau wird allerdings in das 6. Jh. datiert, obschon ein Zerstörungshorizont aus dem Ende des 7. Jhs. deutlich macht, daß es mindestens einen Vorgänger gegeben haben muß. Die genaue Lage des Tempelbaues ist unbekannt, da die Grabungen nicht fortgeführt wurden. Das

---

37 Isthmia II 100ff.; Gebhard – Hemans – Hayes a.O. 428ff. 436ff.

38 Paus. 2, 1, 7.

39 s. Kap. III 9.2.2.

40 s. Kap. III 4.1.

41 Kalaureia 274ff.; G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) 45ff.

42 Kalaureia 277ff. 281; Welter a.O. 47f. 48f.

43 Kalaureia 280f.; Welter a.O. 48.

44 Kalaureia 281.

Google Original from

Heiligtum scheint in hellenistischer Zeit nicht mehr existiert zu haben (*Abb. 45*, S. 245)[45].

Das tainarische Heiligtum an der Spitze Lakoniens (**La 14**) stellt in mancherlei Hinsicht eine Ausnahme dar: Im Bereich des Heiligtums wurden nie Ausgrabungen durchgeführt, und die verschiedenen Rekonstruktionen und Theorien basieren ausschließlich auf den noch sichtbaren und doch kontinuierlich schwindenden Rest der Kultstätte, die eine interessante Mischung aus Sakralarchitektur und religiös genutzten Naturerscheinungen darstellt (*Abb. 40*, S. 230). Am Strand der heutigen Bucht von Porto Sternes befindet sich nur einige Meter vom Meer entfernt eine Grotte. Ein relativ großer Teil der Decke ist eingestürzt, so daß die Grotte dem heutigen Besucher der Kultstätte viel kleiner vorkommt, als es in der Antike der Fall war (*Abb. 41*, S. 232)[46]. Diese Grotte läßt sich als der Eingang in die Unterwelt betrachten, der in der Antike das tainarische Heiligtum so berühmt machte[47]. Man könnte sogar annehmen, daß die Begegnung mit den Seelen der Toten in der Dunkelheit der Grotte stattfand. Östlich der Grotte und in direktem Anschluß daran befinden sich die Fundamentbettungen sowie einige wenige Teile der Fundamentierung und der aufgehenden Mauer einer Konstruktion, die von F. Bölte überzeugend als ein einziges Gebäude rekonstruiert werden konnte (*Abb. 41*, S. 232)[48]. Man sollte m.E. in diesem Gebäude einen Vorbereitungsraum erkennen, wo die Heiligtumsbesucher sich rituellen Reinigungen unterzogen, bevor sie in die Grotte eintreten durften, um mit den Seelen der Unterweltsbewohner in Kontakt zu treten. Sowohl die Grotte als auch das daneben liegende Gebäude lassen sich chronologisch nicht einordnen. Auf dem Hügel zwischen der Bucht der Agioi Asomatoi und der von Porto Sternes befinden sich die Reste einer kleinen postbyzantinischen Kapelle, die auf einem kleinen späthellenistischen Distylos in antis gebaut wurde (*Abb. 42*, S. 234)[49]. Die Befundsituation um das Heiligtum erinnert an das Poseidion von Sunion[50]. Ich möchte davon ausgehen, daß die sog. Häuser dem Heiligtum angehörten, vom Kultpersonal bewohnt wurden und als Nebengebäude anzusehen sind[51].

---

[45] P. Themelis, AAA 2, 1969, 352ff.

[46] R. Weil, AM 1, 1876, 181ff.

[47] Paus. 3, 25, 4-5; Pind. *Pyth.* 4, 43-45; *Schol. Aristoph. Acharn.* 510; Strab. 8, 5, 1.

[48] RE IV A 2 (1932) 2037f. s.v. Tainaron (Bölte).

[49] Peloponnesos II 283; L. Moschou, AAA 8, 1975, 164ff.; W. Cummer, AM 93, 1978, 43.

[50] H. Lauter, Das Teichos von Sunion, MarbWPr 1988 (1989) 23ff. und H. Goette, AM 110, 1995, 171ff. plädieren für die Existenz einer Stadtanlage auf dem Kap. Goette geht davon aus, daß Straßennetz und Hausraster auf eine klassische Planung zurückgehen, die mit der architektonischen Ausgestaltung des Poseidon-Temenos zusammenhängt. U. Sinn, AW 23, 1992, 185f. glaubt dagegen, daß die Häuser auf dem Kap Sunion nicht von einer regulären Wohnsiedlung herrühren. Nach Sinn handelt es sich um Versorgungseinrichtungen für Festteilnehmer und um Speicher oder Lagerhäuser.

[51] Sechs Inschriften aus dem tainarischen Heiligtum (IG V 1, 1228-1233) belegen die sakrale Freilassung von Sklaven, die als Diener des Gottes im Heiligtum bleiben sollten und für die natürlich Unterkünfte notwendig waren. Darüber hinaus überliefern die antiken Quellen mehrtägige Feste (Plut. *mor.* 160D, F), bei denen die Festteilnehmer im Heiligtum übernachteten. Für die Unterbringung der *theoroi*, die Plutarch überliefert, darf man dauerhafte Gebäude und nicht unbedingt Zelte annehmen, so daß die Reste der Behausungen m.E. als Nebengebäude des Heiligtums zu interpretieren wären.

1.3. Heilige Haine (ἄλση)

Poseidon gehört zusammen mit Demeter oder auch Artemis und Apollon zu den Gottheiten, die häufig in einem heiligen Hain verehrt werden oder Kultstätten besitzen, die einen Hain als wichtigen Bestandteil ihres Gesamtbildes aufweisen. Der in der Antike geläufige Begriff für die Bezeichnung eines bewaldeten Landstücks mit eindeutiger sakraler Nutzung war *alsos*[52]. Bereits in den homerischen Epen wird dieser Begriff benutzt, und obwohl seine Bedeutung im Laufe der Zeit erweitert wird, bleibt die enge Verbindung zu einem aus Bäumen bestehenden sakralen Raum bestehen. In der Forschung wurde häufig in den heiligen Hainen eine frühe, sogar die ursprüngliche Form des sakralen Raumes erkannt, der auf den minoisch-mykenischen Baumkult zurückging oder mit ihm zusammenhing[53]. Eine Stelle bei Lukian spricht auch von Hainen als anfänglichem Haus des Göttlichen[54]. Man sollte jedoch m.E. in den heiligen Hainen lediglich eine weitere Variante des Sakralraums erkennen und keine frühe Entwicklungsstufe des griechischen Heiligtums[55]; ein Hain kann in manchen Fällen die eigentliche Kultstätte und in anderen wiederum einen wichtigen, aber doch nur einen Teil des gesamten Mikrokosmos Heiligtum darstellen. Viele der Sakralgesetze, die sich intensiv mit den verschiedenen Angelegenheiten einer Kultstätte auseinandersetzen, beschäftigen sich auch mit dem Schutz und der Nutzung der in den Heiligtümern vorhandenen Haine[56].

Obwohl aus der Peloponnes mindestens vier eigenständige Poseidonhaine literarisch überliefert bzw. indirekt durch Funde archäologisch bezeugt sind, gibt es solche Informationen über konkrete kultische Abläufe – wie im Falle des Haines von Onchestos[57] – darin nicht. Darüber hinaus wissen wir von der Existenz eines Haines innerhalb von weiteren drei poseidonischen Kultstätten der Peloponnes.

Zwei der bedeutendsten peloponnesischen Poseidia, die auch jeweils das religiöse Zentrum einer frühen Amphiktyonie darstellten, sind die Heiligtümer von Helike und Samikon. Das helikesische Heiligtum muß bereits in homerischer Zeit eine berühmte Kultstätte gewesen sein, denn sie wird in der Ilias zusammen mit dem Heiligtum im

---

[52] D.E. Birge, Sacred Groves in the Ancient Greek World, PhD Berkeley (1982); M. Casevitz, in: G. Roux (Hrsg.), Temples et sanctuaires (1984) 89ff.; Chr. Jacob, in: Les bois sacrés, Actes du colloque international, Naples, 23-25 novembre 1989 (1993) 31ff; D. Birge, in: Placing the Gods 231ff.; E. Kren, in: Th. Lorenz u.a. (Hrsg.), Akten des 6. Österreichischen Archäologentages (1996) 119ff.; dies, in: Kult und Funktion 1ff.

[53] B. Rutkowski, Frühgriechische Kultdarstellungen, 8. Beih. AM (1981) 51ff. Zum Baumkult in der nachhomerischen Zeit s. M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (1982) 376ff.

[54] Luk. *De sacr.* 10.

[55] Man sollte m.E. doch davon ausgehen, daß in der äußeren Gestaltung des Sakralraumes die Entwicklung grundsätzlich von eher bescheidenen (Hain, Grotte, Altar) zu immer monumentaleren Formen (großflächig angelegte Kultanlagen, wie sie für den Hellenismus typisch sind) führt. Dennoch läßt ein starres Entwicklungsschema die jeweiligen historischen Entwicklungen der verschiedenen Landschaften und den intensiven Konservatismus des religiösen Ausdrucks außer acht. Eine vielschichtige Differenzierung und Nuancierung ist vielmehr notwendig, um religiöse Phänomene – darunter auch die strukturelle Entwicklung des sakralen Raumes – nachvollziehen zu können, vgl. ansatzweise W. Martini, JdI 101, 1986, 23ff. (Entwicklung vom Herdhaus zum Peripteralbau).

[56] M.P.J. Dillon, ZPE 118, 1997, 113ff.

[57] s. Kap. III 5.2.1.

Google Original from

benachbarten Aigai genannt (**Ac 4**)[58]. Die Kultstätte war ein heiliger Hain; die Quellen spezifizieren allerdings die Baumart, die in dem Poseidonhain vorhanden war, nicht. Von Diodor und Aelian erfahren wir lediglich von der Existenz des Opferaltars[59], während Strabo knapp die Kultstatue beschreibt, die Poseidon mit einem Dreizack und einem Hippokampos in den Händen zeigte[60]. Beim triphylischen Samikon befand sich der zweite literarisch überlieferte Hain des Poseidon auf der Peloponnes (**Me 4**). Strabo berichtet ausdrücklich, daß die ehrwürdige Kultstätte aus einem Wildolivenhain bestand, der direkt am Meer lag[61]. Die Kultstatue aus Bronze stellte einen jugendlichen, bartlosen Poseidon dar[62].

Zwei weitere poseidonische Haine lassen sich indirekt durch den archäologischen Befund annehmen: 1879 wurden beim korinthischen Penteskouphia zahlreiche Votivpinakes – teilweise mit Weihinschriften an Poseidon versehen – und einige Tonstatuetten sowie Vasenfragmente gefunden (**Ko 10**). In der Nähe der Fundstelle konnten weder beim Fund der Pinakes noch bei den amerikanischen Nachgrabungen architektonische Reste entdeckt werden, so daß die Forschung einhellig von der Existenz eines poseidonischen heiligen Haines ausgeht[63]. Dafür sprechen eindeutig auch die Votivpinakes selbst, die runde Löcher zum Durchziehen einer Aufhängeschnur aufweisen. Die Weihgaben hingen offensichtlich an den Ästen der Bäume, wie man dies auf attischen Vasenbildern oder römischen Wandmalereien sieht[64]. Anhand der Datierung der Funde darf man davon ausgehen, daß der heilige Hain zwischen der zweiten Hälfte des 7. und dem dritten Viertel des 6. Jhs. vorwiegend von korinthischen Töpfern und Vasenmalern besucht wurde[65]. Einige der Pinakesfragmente weisen starke Brandspuren auf. Man sollte annehmen, daß der heilige Hain nach einer Brandkatastrophe aufgegeben wurde.

Etwa 500 m südöstlich des amykläischen Apollonheiligtums wurde während der Grabungen im Amyklaion eine kleine Bronzestatuette in Form eines Fisches aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. entdeckt, die die vordorische Form Pohoidan im Genitiv trug (**La 12**). Am vorderen Teil weist die Statuette ein Loch zum Aufhängen auf. Anhand des Fundes vermutete E. Buschor an dieser Stelle eine poseidonische Kultstät-

---

[58] *Il.* 8, 203.

[59] Ael. *nat. anim.* 11, 19; Diod. 15, 48-49.

[60] Strab. 8, 7, 2.

[61] Strab. 8, 3, 13, 20.

[62] Paus. 6, 25, 5-6.

[63] A. Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium (1885) 47.

[64] O. de Cazanove, in: Les bois sacrés, Actes du colloque international, Naples, 23-25 novembre 1989 (1993) 111ff. An Bäumen hingen auch die archaischen Bronzebleche aus dem Heiligtum des Hermes und der Aphrodite in Symi Viannou auf Kreta; die Kultepiklese Kedrites und einige der Votive bezeugen die Verbindung des Hermes mit den Bäumen in dieser Kultstätte, s. A. Lebessi, Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου I. 1. Χάλκινα κρητικὰ τορεύματα (1985) 69ff. 146ff.

[65] E. Pernice, JdI 12, 1897, 9ff.; H.A. Geagan, AA 1970, 31ff.; D.A. Amyx, Corinthian Vase-Painting of the Archaic Period II (1988) 603ff. Einen vergleichbaren Fall gab es auf Zypern, vgl. T.B. Mitford, The Nymphaeum of Kafizin. The Inscribed Pottery (1980) 259f. Es handelt sich um eine Grotte, in der die Nymphe verehrt wurde. Mit nur sehr wenigen Ausnahmen waren die Weihungen Objekte aus Ton, vorwiegend Keramik. Aus den 310 geweihten Objekten erscheint das Wort κεραμεύς auf mindestens 75. Mitford geht davon aus, daß in der Grotte die Nymphe fast ausschließlich von Töpfern verehrt wurde, die die Kultstätte sogar als eine Art Ausstellungsraum für ihre Produkte nutzten.

te[66]. Da die Ausgräber in ihrem Bericht keinerlei architektonische Reste erwähnen, sollte man mit Vorsicht an dieser Stelle die Existenz eines heiligen Haines in Betracht ziehen.

Dank der Berichte des Strabo und des Pausanias wissen wir von der Existenz eines Haines in drei poseidonischen Kultstätten auf der Peloponnes. Dies bedeutet natürlich keineswegs, daß nur in diesen Kultorten das Gesamtbild des Heiligtums von einem Hain vervollständigt wurde, sondern lediglich, daß die antiken Autoren in diesen drei Fällen aus unbekannten Gründen den Hain erwähnen wollten. Sowohl Pausanias als auch Strabo berichten von einem Fichtenhain im isthmischen Heiligtum (**Ko 8**)[67]. Pausanias ergänzt, daß der Fichtenhain die eine Seite der Kultstätte schmückte, während auf der anderen Seite die Statuen der siegreichen Athleten aufgereiht waren. Einen heiligen Hain (alsos) erwähnt Pausanias auch, wenn er die poseidonische Kultstätte im arkadischen Städtchen Trikolonoi auffällig ausführlich beschreibt (**Ark 13**)[68]. Strabo erzählt vom tainarischen Heiligtum, daß es inmitten eines Haines lag (**La 14**)[69]. Vor allem bei der letzten Poseidonkultstätte ist für moderne Besucher die Existenz eines Haines auf dem heutigen nahezu völlig kahlen Kap Tainaron fast unvorstellbar. Eine solche Feststellung macht allerdings zugleich deutlich, wie wenig wir eigentlich über das tatsächliche einstige Aussehen solcher Kultstätten wissen.

1.4. Altäre und andere Formen des poseidonischen Sakralraumes

Auf der Peloponnes sind mehrere Altäre für Poseidon sowohl literarisch als auch durch Funde überliefert. Die in den antiken Quellen – vorwiegend bei Pausanias – erwähnten Altäre lassen sich in den meisten Fällen schwer zeitlich einordnen. Auf der Agora von Sikyon sah Pausanias bei seinem Besuch einen Altar des Poseidon Isthmios (**Ko 11**)[70], der offensichtlich mit der Übernahme der Leitung der isthmischen Spiele zusammenhängt[71]. Ebenfalls dank der Periegese des Pausanias wissen wir von der Präsenz Poseidons in einem wichtigen arkadischen Heiligtum: Im Heiligtum der Despoina in Lykosoura stand ein Altar des Poseidon (**Ark 3**)[72]; hierfür überliefert der Perieget sogar die Kultepiklese des Gottes, Hippios, die in Arkadien auffällig häufig aufkommt[73]. Der Altar erklärt sich m.E. durch die enge kultische Verbindung zwischen Poseidon und Demeter in Arkadien, die sich am deutlichsten in den mythologischen Traditionen von Thelpousa und Phigalia manifestiert[74]. Auch in dem panhellenischen Heiligtum von Olympia machte sich Poseidon durch zwei Altäre bemerkbar. In der Aphesis des Hippodroms erwähnt Pausanias einen Altar des Poseidon Hippios

---

66 E. Buschor, AM 52, 1927, 3; W. von Massow, AM 52, 1927, 37. 63.

67 Paus. 2, 1, 7; Strab. 8, 6, 22.

68 Paus. 8, 35, 6.

69 Strab. 8, 5, 1.

70 Paus. 2, 9, 6.

71 A. Griffin, Sikyon (1982) 18.

72 Paus. 8, 31, 7; 37, 10.

73 s. Kap. III 6.14.

74 s. Kap. III 8.1.5.

Google Original from

(**El 3**)[75]. Der Zusammenhang zwischen Kultepiklese und Lage des Altars braucht an dieser Stelle nicht besonders betont zu werden. Eine bedeutendere Position in der kultischen Topographie Olympias nimmt der Doppelaltar des Zeus und des Poseidon Laoitas ein, der sich aller Wahrscheinlichkeit nach gegenüber dem Zeustempel befand (**El 2**)[76]. Der Altar gehört einer Gruppe von insgesamt sechs Doppelaltären an, die von der antiken Überlieferung mit Herakles in Verbindung gebracht werden. Die Nennung dieser Altäre in der 5. olympischen Ode des Pindar liefert einen *terminus ante quem* um 456 v.Chr. für deren Existenz in der Zeuskultstätte[77].

Der Kult des Poseidon im griechischen Korinth läßt sich äußerst dürftig dokumentieren. Zu den wenigen archäologischen Belege gehört ein kleiner monolithischer runder Altar aus Poros, der 1946 bei den amerikanischen Grabungen in einem der Zentralläden westlich des Bemas gefunden wurde (**Ko 2**). Eine Inschrift identifiziert den Altar als Weihgabe des Antigenes an Poseidon; anhand der Buchstabenformen wird der Altar in das 5. Jh. datiert (*Ph. IX*)[78]. Insgesamt neun Altäre wurden im epidaurischen Heiligtum des Apollon Maleatas und des Askepios an Poseidon gestiftet (**Arg 5-6**). Drei davon stammen aus dem 5. und dem 4. Jh. v.Chr., sechs aus der Zeit zwischen dem 1. Jh. v.Chr. und dem 3. Jh. n.Chr. (*Ph. I-III*). Alle späteren Altäre stellen Weihungen von Mitgliedern des örtlichen Kultpersonals dar (fünf Pyrphoroi und ein Asklepiospriester)[79].

Eine Ausnahmeerscheinung unter den poseidonischen Heiligtümern auf der Peloponnes stellt die Kultstätte im lakonischen Nymphaion dar, auf die die Charakterisierung Naturheiligtum zutrifft (**La 4**). Pausanias beschreibt eine Grotte, die direkt am Meer liegt und eigentümlicherweise eine Süßwasserquelle in ihrem Inneren verbirgt. Über die poseidonische Kultstatue verrät der Perieget lediglich das Material: Bronze[80]. Mehrere Aspekte des Gottes vereinigen sich an dieser Kultstätte optimal mit den Bestandteilen des Heiligtums: die Grotte als Verbindung zum chthonischen Bereich, wie man sie auch aus der tainarischen Kultstätte kennt (**La 14**), die Süßwasserquelle als Zeichen der poseidonischen Macht über die unterirdischen Wasserquellen, wie sie sich auch im heiligen See von Aigiai (**La 1**) zum Ausdruck brachte, und die meeresnahe Lage, die auf eine große Anzahl poseidonischer Kultstätten auf der Peloponnes zutrifft.

Auf der Agora von Aigion beschreibt Pausanias eine bemerkenswerte topographische Situation: Im Temenos des Zeus Soter sah er vier Bronzestatuen des Poseidon, des Herakles, des Zeus und der Athena, die aus Argos stammten. Die Statuen befanden sich in einem *oikema* (**Ac 2**)[81]. Es handelte sich eindeutig um Kultstatuen, denn die Bewohner von Aigion hatten sich gegenüber den Argivern verpflichtet, zu Ehren

---

[75] Paus. 5, 15, 5.

[76] L. Weniger, Klio 9, 1909, 302 Abb. 1, Nr. 3; RE XII 1 (1924) 735f. s.v. Laoitas (Gunning).

[77] Pind. *Ol.* 5, 10.

[78] J.H. Kent, Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926-1950 (1966) 5, Taf. 2; Greek Altars 66f.

[79] IG IV^2 1, 150, 309, 411, 552-554, 556; W. Peek, Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Leipzig 63, 5, 1972, 39, Nr. 67.

[80] Paus. 3, 23, 2.

[81] Paus. 7, 23, 9-11; s. auch Acaia antica 189ff.

der vier Götter Opfer darzubringen[82]. Auf das *oikema* geht der Perieget nicht näher ein; man darf dennoch m.E. davon ausgehen, daß es sich um eine Form von Sakralarchitektur handeln muß[83]. Am wahrscheinlichsten erscheint mir, daß die Statuen in einem tempelartigen Gebäude aufbewahrt wurden.

Auf der Peloponnes sind schließlich auch zwei Temene des Poseidon literarisch bzw. durch Inschriftenfunde belegt. An der wichtigsten Straße Spartas, der Aphetais, sah Pausanias ein Temenos des Poseidon Tainarios (**La 6**), in dem eine Dependance der tainarischen Kultstätte auf dem gleichnamigen Kap erkannt werden sollte[84]. Auf Ägina überliefern Horossteine die Existenz eines Temenos, das Poseidon mit Apollon teilte (**Arg 1**)[85]. Es handelte sich um ummauerte, offene Sakralräume, aller Wahrscheinlichkeit nach ohne dauerhafte architektonische Strukturen, lediglich mit einem Altar für das unabdingbare Opferritual und eventuell einer Kultstatue ausgestattet.

1.5. Überblick

Vergleicht man die poseidonischen Sakralräume mit den *hiera* anderer Gottheiten wie Hera, Athena, Artemis oder Apollon, wird sofort klar, daß Poseidon trotz seiner Bedeutung im griechischen Pantheon im Normalfall auf einem eher bescheidenen Kultplatz Verehrung fand, der sich nach Möglichkeit auf das Nötigste beschränkte. Das wichtigste Poseidion Arkadiens z.B., die mantineische Kultstätte des Poseidon Hippios, war nicht mehr als ein kleiner Tempel, und doch stellte gerade dieses Heiligtum die poliadische Kultanlage der Stadt dar und hatte offensichtlich sogar bis in die Kaiserzeit eine solche Bedeutung, daß Hadrian sich für die Erhaltung des Kultortes tatkräftig einsetzte. Diese elementare Einfachheit des poseidonischen Sakralraumes demonstrieren darüber hinaus auch die peloponnesischen Altäre und Temene des Gottes. Die Bedeutung Poseidons hängt also nicht so sehr mit der konkreten äußeren Erscheinung und Stellung seiner Kultstätten – wie der Apollon von Delphi bzw. von Delos oder die Hera von Argos bzw. von Samos –, sondern vielmehr mit allgemeineren mythischen und natürlich kultischen Traditionen zusammen.

Dagegen stellen großangelegte Heiligtümer wie Isthmia oder ab dem ausgehenden 5. Jh. auch Kalaureia allem Anschein nach die Ausnahmen einer poseidonischen Kultstätte dar. Burkert glaubte, daß wichtige Gottheiten des indogermanischen Pantheon wie Zeus oder Poseidon keine Tempelbauten bräuchten und dies den Gläubigen auch in späteren Zeiten noch bewußt war[86]. Obwohl die aitiologische Verbindung zwischen der geringen Zahl poseidonischer Tempel bzw. Heiligtümer und indogermanischer Tradition sich so explizit, wie Burkert sie annimmt, nicht nachweisen läßt, ist auf jeden Fall festzuhalten, daß sowohl Zeus als auch Poseidon – von wenigen Ausnahmen abgesehen – selten als Kultinhaber in großen Heiligtümern auftauchen; die Ausnahmen sind für beide Gottheiten Heiligtümer von panhelleni-

---

[82] s. Kap. III 3.1.

[83] Als *oikema* kann auch ein Tempel oder ein *naiskos* bezeichnet werden (Hdt. 8, 144), s. A.K. Orlandos – I.N. Travlos, Λεξικὸν τῶν ἀρχαίων ἀρχιτεκτονικῶν ὅρων (1986) 187 s.v. οἴκημα.

[84] Paus. 3, 12, 5.

[85] IG IV 33-38; s. auch Kap. III 8.1.3.

[86] W. Burkert, in: M.V. Fox (Hrsg.), Temple in Society (1988) 32.

Google Original from

schem (Olympia, Nemea, Isthmia) oder amphiktyonischem Charakter (Kalaureia, Tenos).

Dennoch scheint der amphiktyonische Charakter nicht immer ausschlaggebend für die bauliche Konzeption eines Kultortes gewesen zu sein, denn unter den Poseidia auf der Peloponnes mit einem solchen Charakter lassen sich ebenfalls große Unterschiede in der baulichen Entwicklung feststellen: Während die kalaureatische Kultstätte schon ab dem 6. Jh. über einen peripteralen Kultbau verfügt und ab dem ausgehenden 5. Jh. ständig erweitert wird, bleiben die Poseidia in Helike und bei Samikon bescheidene Haine mit einem Altar für das Opfer und einer Kultstatue aus Bronze. In ähnlicher Weise behält auch der berühmteste poseidonische Hain Griechenlands beim böotischen Onchestos seine ursprüngliche Form. Entscheidend ist/sind m.E. in dieser Hinsicht die kontrollierende(n) Gemeinde(n) und die Kultteilnehmer solcher Kultstätten: In Achaia, aber auch in Triphylien werden die amphiktyonischen Heiligtümer nicht von Bürgern, sondern von Angehörigen ethnischer Gemeinschaften besucht, die die Polisentwicklung, wie sie vor allem im östlichen Teil der Peloponnes relativ früh stattgefunden hat, noch nicht kennen. Der fehlende Ehrgeiz emporkommender Poleis, die sich auch durch die bauliche Gestaltung der eigenen und der gemeinsamen Kultorte profilieren möchten, in Kombination mit dem religiösen Traditionalismus, erlaubte es solchen Kultstätten, ihre ursprüngliche Form zu bewahren. Dagegen wurde das kalaureatische Poseidion sehr früh in seiner Geschichte zum religiösen Zentrum einer Kultgemeinschaft, an der bedeutende, untereinander rivalisierende Städte wie Athen, Sparta oder Argos beteiligt waren, die die bauliche Ausformung und Entwicklung des gemeinsamen Kultplatzes mitbestimmten.

Obwohl Akovitika m.E. ebenfalls als eine frühe größere Kultanlage anzusehen ist, läßt sich hierüber in diesem Kontext wenig aussagen, da sowohl der allgemeine historische Rahmen als auch die genaue bauliche Entwicklung der Kultstätte unbekannte Faktoren darstellen. Die bauliche Gestaltung und Entwicklung des tainarischen Poseidion hat mit dem Charakter der Kultstätte selbst und weniger mit dem Gestaltungswillen der kontrollierenden Gemeinde, in diesem Falle Spartas, zu tun. Das Heiligtum als Begegnungsort der Lebenden mit den Toten – als *psychopompeion* – benötigte einen Raum, der der rituellen Vorbereitung auf ein solches Treffen diente, während seine wichtige Asylfunktion[87], die auch in den Quellen hervorgehoben wird[88], ebenfalls entsprechende Einrichtungen notwendig machte. Bemerkenswerterweise wird auch die kalaureatische Kultstätte als ein bedeutendes Asylon angesehen[89].

Im Gegensatz zum römischen *lucus*, der als göttliches Zeichen, als Offenbarung des jeweiligen Kultinhabers verstanden wurde[90], sind die heiligen Haine im griechischen Raum mit solchen religiösen Vorstellungen nicht behaftet; es ist sogar schwierig, eine besondere Funktion der *alse* festzustellen, die sie inhaltlich von den restlichen Formen des Sakralraumes unterscheiden könnte[91]. Birge machte überzeugend

---

[87] R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 62ff. s. auch U. Sinn, in: ebenda 88ff.; Für eine interkulturelle Betrachtung der Asylia s. Chr. Auffarth, Numen 39, 1992, 193ff.

[88] Plut. *Pomp.* 24, 5; Polyb. 9, 34, 9-10.

[89] Schumacher a.O. 71. 74ff.; Sinn a.O. 102; Plut. *Demosth.* 29; Strab. 8, 6, 14.

[90] J. Scheid, in: Les bois sacrés, Actes du colloque international, Naples, 23-25 novembre 1989 (1993) 13ff.

[91] E. Kren, in: Kult und Funktion 8.

klar, daß auch für Pausanias heilige Haine lediglich eine weitere Form des sakralen Raumes darstellten[92]. Dennoch sollte man sich die Frage stellen, warum bestimmte Gottheiten, wie Demeter, Apollo, Artemis oder Poseidon, häufiger als andere Götter in einem Hain verehrt wurden. Alle vier Gottheiten gehören bezeichnenderweise mehr oder weniger zu solchen Göttern, die oft Heiligtümer außerhalb einer Polis besitzen. Poseidon ist zwar keine typische und vor allem keine kulturstiftende Naturgottheit wie Demeter, aber seine Machtbereiche haben häufig im positiven wie im negativen Sinne mit Naturelementen zu tun[93]. Er repräsentiert elementare, ursprüngliche Formen der Natur, bevor zivilisatorische Elemente – oft von Athena personifiziert – Menschen und Landschaft verändern; er gehört zu den sog. Göttern des Chaos, wie sie von J.N. Bremmer genannt wurden[94]. Unter diesen Aspekten kann nachvollzogen werden, warum ein unberührter Hain – oder auch eine Grotte, wie im lakonischen Nymphaion – einen geeigneten poseidonischen Kultplatz darstellen kann.

[92] D. Birge, in: Placing the Gods 244f.

[93] s. Kap. III 7.

[94] GMH 22f.

Google Original from

2. Topographische Lage: Urbane und extraurbane Heiligtümer

Antike Städte – ob gewachsen wie die Poleis im griechischen Mutterland oder geplant wie die zahlreichen Kolonien – stellen ein »räumliches System« dar, wie T. Hölscher es formuliert hat[1]. In diesem System nehmen Heiligtümer eine wichtige Position ein; sie bilden häufig bedeutende Referenzpunkte in der Topographie einer Stadt, aber auch in dem dazugehörenden Territorium außerhalb der Stadtmauer. Der Zusammenhang zwischen Sakralarchitektur und urbanistischem Bild läßt sich allerdings leichter in den Koloniestädten, als in den gewachsenen Poleis des griechischen Mutterlandes nachvollziehen, obschon die gestalterischen und religiösen Vorstellungen in beiden Fällen die gleichen sind[2]. Bereits einige antike Autoren, wie Platon, Aristoteles oder Vitruv, machten konkrete Vorschläge über die richtige Positionierung von Tempeln in einer Polis, die von hochgelegenen Plätzen bei Platon bis zur bemerkenswerten Westorientierung bei Vitruv reichten[3]. Heiligtümer konnten an sich überall gegründet werden, es haben sich jedoch einige bevorzugte Plätze herauskristallisiert, wo am häufigsten besonders wichtige Tempelanlagen anzutreffen sind: die Akropolis, die Agora, markante Punkte in der Chora und die Territoriumsgrenzen einer Stadt. Darüber hinaus lassen sich Tendenzen feststellen, in welcher Lage Kultstätten für eine bestimmte Gottheit gegründet werden: Athenaheiligtümer okkupieren häufig die Akropolis einer Stadt, Zeus wird mit den entsprechenden Epiklesen auf Agoraanlagen verehrt, oder an schwer erreichbaren Kultplätzen außerhalb der Stadt, Artemiskultstätten werden bevorzugt an liminalen Lokalitäten gegründet, während Poseidon, Hera oder Demeter Kultplätze in der Chora erhalten[4]. Allerdings gibt es so viele Ausnahmen, daß jeder Versuch, eine feste Verbindung zwischen Lokalität und Gottheit herzustellen, zum Scheitern verurteilt ist. Es läßt sich jedoch feststellen, daß im Gegensatz zu Gottheiten bestimmte Epiklesen wie Agoraios, Poliouchos, Limnatis, Pelagios, Pontios usw. sehr wohl an eine Lokalität gebunden waren.

Der auffälligste geographische Referenzpunkt einer Stadt, meist die Akropolis, beherbergte im Normalfall das poliadische Heiligtum; ein Paradebeispiel hierfür stellt Athen dar. Vom höchsten Punkt in der Topographie der antiken Polis kann die Schutzgottheit über das Stadtgebiet symbolisch wachen. Es gibt allerdings auch hier

---

[1] T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998) 17. Zur Polis als Idee in der Antike s. A. Schnapp, in: S. Settis (Hrsg.), I Greci. Storia Cultura Arte Società. I. Noi e i Greci (1996) 118ff.

[2] A. Schachter, in: Le sanctuaire grec 1ff.; S. Bahe, in: Kult und Funktion 11ff.

[3] Arist. *Pol.* 7, 1331A; Plat. *Leg.* 6, 778C; Vitr. 4, 5.

[4] J. Mylonopoulos, in: H. Sonnabend (Hrsg.), Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der historischen Geographie (1999) 545ff. s.v. Tempel.

Digitized by Google Original from

Ausnahmen, wie der extraurbane poliadische Kult des Poseidon Hippios in Mantineia (**Ark 4**) deutlich macht[5]. Die Heiligtümer auf den Agorai haben eine primär politische Konnotation, hier werden die *theoi agoraioi* verehrt[6]. In den Agoraheiligtümern werden wichtige Urkunden aufgestellt[7]. In den griechischen Kolonien befindet sich sogar das Grab des Heros Oikistes auf der Agora, wie z.B. in Kyrene das Grab des Battos[8]. Die Kultstätten auf einer Agora stellen eine wichtige Verbindung zwischen Politik und Religion her, die allerdings nie so intensiv wie in den theokratischen Staaten des Orients werden konnte. Extraurbane Kultstätten sind vor allem in den letzten 20 Jahren verstärkt in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses gerückt und sollen nach F. de Polignac territoriale Souveränität und Abwehr gegen Eindringlinge ausdrücken[9].

Urbanes Zentrum und Chora bilden in der Antike keine konkurrierenden Pole, sondern ergänzen sich sinnvoll sowohl politisch als auch religiös[10]. Die geographische Distanz zwischen dem Zentrum und den wichtigen extraurbanen Kultorten in der Chora oder in der äußersten Peripherie des Stadtterritoriums wird häufig durch Prozessionen zu den Kultzentren oder durch Kultdependancen in der Polis selbst überbrückt. Beispiele solcher Dependancen sind das Eleusinion und das Brauronion in Athen oder das Temenos des Poseidon Tainarios in Sparta (**La 6**).

2.1. Urbane Heiligtümer des Poseidon auf der Peloponnes

Urbane poseidonische Kultstätten auf der Peloponnes befinden sich auf Agorai, an Hafenanlagen oder allgemein im Stadtgebiet (zweimal in der Unterstadt, einmal im Zentrum der verlassenen Altstadt und im Falle Spartas verteilt über die gesamte Stadt). Dagegen gibt es auf der Peloponnes kein einziges Poseidonheiligtum auf einer Akropolis, obwohl Poseidon in einigen wenigen Städten dieser Landschaft die poliadische Gottheit darstellte[11]. Zuletzt machte T. Hölscher jedoch deutlich, daß die Positionierung einer poliadischen Kultstätte auf der Akropolis keineswegs zwingend war[12]. Im arkadischen Pheneos befand sich auf der Akropolis lediglich eine bronzene Statue des Poseidon Hippios, deren Weihung von der mythischen Überlieferung mit Odysseus in Verbindung gebracht wurde (**Ark 11**)[13]. Ein urbaner poliadischer Kult des Poseidon Basileus zusammen mit Athena Sthenias auf der Akropolis der Stadt Troizen, wie dies von U. Brackertz angenommen wird, läßt sich keineswegs nachwei-

---

5 s. Kap. III 9.1.3.

6 R. Martin, Recherches sur l'agora grecque (1951) 174ff.

7 Zur Verbindung zwischen Tempel, Agora und Gesetzgebung in frühen Poleis s. K.-J. Hölkeskamp, in: H.-J. Gehrke (Hrsg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (1994) 135ff.

8 L. Gasperini, MGR 21, 1997, 1ff.

9 s. Kap. III 2.2.6.

10 R. Osborne, Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside (1987).

11 s. Kap. III 9.1.7.

12 Hölscher a.O. 49ff.

13 Paus. 8, 14, 5.

sen[14]; man sollte m.E. in dem Poseidon von Kalaureia den Basileus von Troizen erkennen (**Arg 14**).

2.1.1. Poseidia auf Agorai

In sechs peloponnesischen Städten genoß Poseidon einen Kult auf der Agora. Darüber hinaus befand sich auf der Agora von Gytheion eine Statue des Poseidon Gaiaochos (**La 2**)[15], die aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Gründung des Koinon der Lakedaimonier zu Beginn des 2. Jhs. v.Chr. zusammenhing[16], und auf der Agora von Elis die bronzene Statue des Poseidon/Satrapes (**El 1**), die aus der samischen Kultstätte kurz nach 146 v.Chr. entfernt worden war[17]. Eng mit den mythischen Traditionen von Argos ist das Heiligtum des Poseidon Prosklystios verbunden, das nach Pausanias auf der Agora der Stadt gelegen hat (**Arg 3**)[18]. Für seine Gründung wird als Aition der Streit zwischen Hera und Poseidon um die Herrschaft über Argos und sein Territorium und der Zorn Poseidons nach seiner Niederlage überliefert[19]. In Sparta besaß Poseidon Asphaleios zusammen mit Athena Agoraia ein Heiligtum im politischen Zentrum der Stadt, das m.E. eng mit der großen Erdbebenkatastrophe im Jahre 464 v.Chr. zusammenhing (**La 5**). Offensichtlich versuchten die Spartaner einerseits durch einen Agorakult und andererseits durch die Konstellation mit einem Aspekt (Agoraia) der poliadischen Göttin Athena, die Gunst des launischen Gottes für sich zu gewinnen[20].

Messene weist ebenfalls eine poseidonische Kultstätte auf seiner Agoraanlage auf (**Me 2**)[21]. Wie im Falle des arkadischen Megalopolis, wo die bedeutenden arkadischen Kulte innerhalb des neuen urbanen Zentrums akkumuliert wurden[22], so wurden aller Wahrscheinlichkeit nach auch im neuen Zentrum Messeniens wichtige Kulte auf der Agora und um das in direkter Nachbarschaft stehende Asklepieion versammelt, wodurch die Stadt ihren Status auch religiös zu untermauern suchte. Unter Commodus erhielt auch das kaiserzeitliche Korinth einen poseidonischen Tempel (**Ko 7**) auf seinem Forum (*Abb. 30*, S. 158)[23]. Vielleicht sollte durch die neue Kultstätte die enge Verbindung Korinths zu Poseidon und seinem isthmischen Heiligtum unterstrichen werden. Ebenfalls mit dem isthmischen Heiligtum hing die Einweihung eines Altars zu Ehren des Poseidon Isthmios auf der sikyonischen Agoraanlage zusammen (**Ko 11**)[24]. Hiermit wurden nach der Zerstörung Korinths die neuen Besitzverhältnisse bezüglich der panhellenischen Spiele proklamiert.

---

14 Schutzgottheiten 58; s. auch Kap. III 8.1.4.

15 Paus. 3, 21, 8.

16 s. Kap. III 9.2.4.

17 Paus. 6, 25, 5-6.

18 Paus. 2, 22, 4.

19 s. Kap. III 8.2.

20 Paus. 3, 11, 9; s. auch Kap. III 8.1.4.

21 Paus. 4, 31, 6.

22 M. Jost, in: Placing the Gods 225ff.

23 R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 315ff.

24 Paus. 2, 9, 6.

Digitized by Google Original from

Auf der Agora von Aigion und zwar im Temenos des Zeus Soter befand sich laut Pausanias ein Gebäude (*oikema*), in dem vier bronzene Statuen der sog. Götter aus Argos (Poseidon, Herakles, Zeus und Athena) aufbewahrt wurden (**Ac 2**)[25]. Beziehungen zwischen Argos und Aigion lassen sich erst im Hellenismus mit dem Beitritt der Stadt Argos in den achäischen Bund im Jahre 229 v.Chr. fassen[26]; vielleicht dokumentieren die vier Bronzestatuen diesen politischen Akt. Für eine politische Bedeutung würde auch die Aufstellung der Statuen im Temenos des Zeus Soter sprechen.

2.1.2. Poseidia an Häfen

Einige Küstenstädte auf der Peloponnes besitzen an ihren Hafenanlagen eine poseidonische Kultstätte. In drei der bedeutendsten Poleis von Achaia – Aigion, Helike, Patrai (**Ac 1, 4, 5**) – wurde Poseidon in einem Heiligtum verehrt, das am Meer, am Hafen der jeweiligen Stadt lag[27]. Im Falle Helikes stellte das Poseidion zugleich die poliadische Kultstätte dar[28]. Am Hafen von Sikyon, der mit dem heutigen Kiato identifiziert wird, befand sich ebenfalls ein Heiligtum des Poseidon (**Ko 12**)[29]. Die genaue Charakterisierung des Poseidion – urban oder extraurban – ist in diesem Falle ein wenig komplizierter: In bezug auf die Hafensiedlung ist die Kultstätte eindeutig als urban zu bezeichen, der Hafen insgesamt wurde allerdings von Sikyon kontrolliert und benutzt, so daß das Poseidonheiligtum in diesem Abhängigkeitsverhältnis eher als extraurbane Kultstätte Sikyons gelten sollte. Eine ähnliche Problematik betrifft auch den nördlichen Hafen Korinths, wo sich der Poseidonkult ebenfalls bemerkbar machte: In Lechaion befand sich ein Tempel des Poseidon Lechaios mit einer Kultstatue aus Bronze (**Ko 9**)[30]. An der Nordmole des kenchreatischen Hafens stand eine überlebensgroße Bronzestatue des Poseidon (**Ko 1**)[31]. Auf derselben Seite des Hafens von Kenchreai lag auch ein Tempel der Aphrodite; die zwei Götter erscheinen häufig wegen ihrer gemeinsamen maritimen Kultaspekte an Hafenanlagen in enger topographischer Nähe[32]. Auch die poseidonische Kultstätte am Hafen von Nauplia (**Arg 12**) kann sowohl als urban wie extraurban betrachtet werden, denn die Stadt wurde nach ihrer Zerstörung durch die Argiver von Argos kontrolliert und fungierte als dessen Hafen[33].

2.1.3. Poseidia im Stadtgebiet

Urbane Heiligtümer, die an keinem signifikanten topographischen Punkt des Stadtbildes – Akropolis, Agora, Hafen usw. – standen, besaßen die Städte Kaphyai, Orchomenos, Hermione und Sparta. Für Kaphyai überliefert Pausanias lediglich die

---

[25] Paus. 7, 23, 9-11; s. auch Kap. II 1.4.

[26] Polyb. 2, 44, 6; Plut. *Arat.* 35, 1-5; s. auch Acaia antica 191.

[27] Paus. 7, 21, 7-9; 24, 2, 5-6.

[28] s. Kap. III 9.1.1.

[29] Paus. 2, 12, 2.

[30] Kallim. *hymn.* 4, 271; Paus. 2, 2, 3.

[31] Paus. 2, 2, 3.

[32] s. Kap. III 8.1.2.

[33] Paus. 2, 38, 2.

Existenz eines Poseidonheiligtums in der Stadt (**Ark 2**)[34], während für Orchomenos die darüber hinausgehende Information existiert, daß die poseidonische Kultstätte sich in dem jüngeren Teil der Polis, in der Unterstadt befand (**Ark 9**)[35].

Der Poseidontempel von Hermione (**Arg 8**) stellt topographisch einen interessanten Fall dar: Er befindet sich auf dem östlichen Teil des heutigen Kaps Bisti; hier lag laut Pausanias einst die ältere Stadt der Hermioneer, die zur Zeit seines Besuchs sich auf das Gebiet weiter westlich beschränkt hatte (*Abb. 5*, S. 65). Auf diesem relativ schmalen Landstreifen sah der antike Perieget insgesamt sechs Tempel, mehrere Peribolοi der Demeter und ein Stadion. Es scheint, daß spätestens in der Kaiserzeit die alte Stadt der Hermioneer zu einer sehr großen Kultanlage für mehrere Gottheiten (Poseidon, Athena, Helios, Demeter, Charites, Sarapis und Isis) umfunktioniert worden war, in deren Zentrum der poseidonische Tempel lag (*Abb. 6*, S. 66)[36].

Wegen der hohen Zahl urbaner poseidonischer Kultstätten stellt Sparta ebenfalls einen äußerst interessanten Fall dar. Neben dem Agoraheiligtum des Poseidon Asphaleios (**La 5**) existierten im spartanischen Stadtgebiet weitere fünf Kultstätten des Gottes: das Temenos des Poseidon Tainarios an der Aphetaisstraße, der ältesten Straße der Stadt, das Heiligtum des Poseidon Hippokourios im Stadtteil Pitane, das Heiligtum des Poseidon Domatites und der Tempel des Hipposthenes/Poseidon in der Nähe des Dromos sowie das Heiligtum des Poseidon Genethlios in der Nähe des Theaters (**La 6-10**)[37]. Das von Erdbeben geplagte Schicksal der Stadt und der sogar für antike Verhältnisse übertriebene Glaube der Spartaner an Götterzeichen macht m.E. die besondere Affinität Spartas zum Poseidonkult in fast allen seiner Manifestationen verständlich[38].

2.1.4. Überblick

Auffälligste Besonderheit der urbanen Poseidonkulte auf der Peloponnes ist das absolute Fehlen einer Kultstätte des Gottes auf der Akropolis einer Stadt[39]. Dagegen erscheint Poseidon in acht Städten auf der jeweiligen Agoraanlage. Für einen Gott, der vorwiegend in der Chora verehrt und mit der wilden Natur verbunden wurde, stellen sechs Kulteinrichtungen und zwei Statuen im öffentlichen Zentrum einer Stadt einen wichtigen Prozentsatz dar, der deutlich macht, daß Poseidon unter bestimmten Voraussetzungen mit dem politischen Leben eines städtisch organisierten Kollektivs in Berührung kommen kann[40]. Es ist vor allem die Angst vor dem Gott (Erdbeben in Sparta, Überflutung in Argos), die ihn zum Schutz der Polisgemeinschaft auf einer Agora erscheinen läßt. Im Falle Korinths und Sikyons handelt es sich dagegen um eine ganz konkrete Situation in den Machtverhältnissen Korinthiens: Derjenige, der das isthmische Heiligtum kontrollierte, hatte in dieser Landschaft eine Vormachtstel-

---

[34] Paus. 8, 23, 3.

[35] Paus. 8, 13, 2.

[36] Paus. 2, 34, 9-10.

[37] Paus. 3, 12, 5; 14, 2. 7; 15, 6-7. 10.

[38] s. Kap. III 7.1.

[39] Ähnliches gilt für die urbanen Poseidonheiligtümer im restlichen Griechenland. Der Kult des Poseidon im Athener Erechtheion stellt die prominenteste Ausnahme dar.

[40] Zum Thema Poseidon und Politik s. Kap. III 9.

Google Original from

lung inne. Sowohl Sikyon als auch Korinth unterstreichen ihre enge Verbindung zu der panhellenischen Kultstätte mit entsprechenden Einrichtungen auf der jeweiligen Agora. In Messene gehört allerdings das Agoraheiligtum Poseidons lediglich zu einer Gruppe von Kulteinrichtungen, die auf der Agora und um das Asklepieion versammelt wurden, um die besondere Stellung des neuen urbanen – politischen und religiösen – Zentrums von Messenien zu demonstrieren. Sparta stellt mit sechs urbanen Kultstätten zu Ehren Poseidons nicht nur für peloponnesische Verhältnisse eine Ausnahme dar.

Obwohl nicht alle Heiligtümer Poseidons, die nah oder direkt am Meer liegen, ausschließlich mit den maritimen Aspekten des Gottes zusammenhängen, darf man im Falle der Kultstätten an Hafenanlagen davon ausgehen, daß sie primär Poseidon als den Herrscher des Meeres ansprachen[41].

Wie unten noch zu zeigen gilt, wird Poseidon bevorzugt in der Chora – an einer Straße, in der Nähe von Wasser, am Meer oder an offenen, für die Pferdezucht und den entsprechenden hippischen Agon geeigneten Plätzen – verehrt. Urbane Heiligtümer des Poseidon auf einer Agora, am Hafen oder an anderen Plätzen innerhalb des Stadtgebietes sind zwar keineswegs Ausnahmefälle, haben aber selten die Bedeutung und erlangen nie den Bekanntheitsgrad, den viele extraurbane Kultorte (Sunion, Onchestos, Isthmia, Tainaron, Kalaureia, Mantineia, Samikon) im Laufe ihrer Entwicklung ereichen konnten.

2.2. Extraurbane Heiligtümer des Poseidon auf der Peloponnes

Seit der Veröffentlichung der Untersuchung von F. de Polignac über die Poliswerdung in Griechenland wurde die Problematik über die Lage und die Bedeutung der extraurbanen und suburbanen Heiligtümer zu einem zentralen Thema der archäologischen Forschung, bei dem die Religionsgeschichte, die Archäologie und die Alte Geschichte mit ihren Hilfsdisziplinen aufeinander treffen und zum besseren Verständnis des komplizierten Phänomens zusammenwirken sollen[42].

Arbeiten wie die von M. Jost über die Heiligtümer und Kulte Arkadiens oder die entsprechende Untersuchung von M. Osanna über Achaia machten mehr als deutlich, daß in der Antike neben dem panhellenischen Charakter einer Gottheit, auch und vielleicht viel wichtiger lokale Rezeptionen eines jeden Gottes existierten, die sich von Landschaft zu Landschaft leicht oder sogar erheblich voneinander abhoben[43]. Diese zwei auf den ersten Blick gegensätzlich wirkenden Aspekte derselben Gottheit können bei näherer Betrachtung als eine dynamische, stets in Bewegung befindliche Einheit verstanden werden: Die zahlreichen lokalen Elemente, wie sie sich auch in den Mythen der jeweiligen Landschaft manifestieren, bilden zusammen ein Mosaik,

---

[41] s. Kap. III 7.2.

[42] F. de Polignac, La Naissance de la cité grecque (1984). In der englischsprachigen Ausgabe seines Buches (Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State [1995]) verbesserte de Polignac einiges an den angreifbaren Punkten seiner Thesen und fügte neuere Literatur hinzu. In der vorliegenden Untersuchung wird aus diesen Gründen aus der englischsprachigen Version zitiert.

[43] Arcadie; Acaia antica.

das die panhellenische Idee einer göttlichen Figur ausmacht, die wiederum das Lokale, das Individuelle erneut beeinflussen kann.

Das lokale, örtliche Element ist natürlich auch für die Plazierung einer Kultstätte in der Landschaft ein wichtiger Parameter: Das geographische und demographische Bild einer Landschaft, die urbanistische Entwicklung ihrer Zentren, die politischen Rahmenbedingungen üben verständlicherweise Einfluß auf das Zahlenverhältnis zwischen urbanen und extraurbanen Kultzentren aus. In dieser Hinsicht ist die Peloponnes sicherlich ein Paradebeispiel, denn ihre verschiedenen Landschaften weisen die unterschiedlichsten geographischen, demographischen und urbanistischen Charakteristika auf[44], so daß in bezug auf die extraurbanen Kultstätten ein äußerst mannigfaltiges Gesamtbild entsteht. In Achaia z.B. ist die Polisbildung ein Phänomen, das erst im 5. Jh. seinen Anfang nimmt, wobei eine Intensivierung dieses Prozesses sich anhand der materiellen Hinterlassenschaften erst im 4. Jh. erkennen läßt[45]. Somit läßt sich der Begriff »extraurban« schwer auf achäische ländliche Heiligtümer in der Zeit vor dem 5. Jh. mit der nötigen Genauigkeit anwenden. Korinthien präsentiert dagegen in seiner urbanistischen Entwicklung ein völlig anderes Bild als Achaia: Große Zentren wie Korinth, Sikyon oder Phlious erscheinen auf der Landkarte neben kleineren wie Tenea, Kleonai und Krommyon[46]. Die Urbanisierungsprozesse in der Argolis lassen sich wiederum mit denen in Korinthien vergleichen[47]. Die westliche Argolis mit dem wichtigen Heraion wird bis 460 v.Chr. von Argos, Mykenai und Tiryns beherrscht, wie J. Hall überzeugend darlegte[48], und nicht nur von Argos, wie unter anderem de Polignac annahm[49]. In der östlichen Argolis begegnen uns drei große urbane Zentren mit entsprechenden Chorai und extraurbanen Heiligtümern, Epidauros, Troizen und Hermione. Lakonien und Messenien bildeten für den größten Teil ihrer Geschichte eine Einheit mit einem großen Zentrum, Sparta, und kleineren Städten sowohl in Lakonien als auch in Messenien, die von Sparta abhängig waren[50]. Aus den bekannten Poseidia Messeniens entzieht sich somit lediglich die Kultstätte auf der Agora von Messene (**Me 2**) dem spartanischen Einfluß, da sie nach der Befreiung der Landschaft von der spartanischen Herrschaft gegründet wurde[51]. Die Landschaft Elis untergliedert sich in drei Regionen: Triphylien im Süden, wo der Poseidonkult vorherrscht, Pisatis in der Mitte, wo der Zeuskult am bedeutendsten ist, und Koile Elis im

---

[44] C. Baurain, Les Grecs et la Méditerranée orientale. Des »siècles obscurs« à la fin de l'époque archaïque (1997) 87ff. 235ff.

[45] Morgan – Hall, Achaia.

[46] Allgemein: J.B. Salmon, Wealthy Corinth: A History of the City to 338 B.C. (1984). Zur Siedlungsgeschichte Korinthiens in der geometrischen Zeit s. C. Morgan, in: CPAE 73ff.

[47] A. Foley, The Argolid 800-600 B.C.: An Archaeological Survey (1988); M.-F. Billot, Archaiognosia 6, 1989/90, 35ff.; Ch.I. Piteros, in: Argos et l'Argolide 179ff.

[48] J.M. Hall, AJA 99, 1995, 580ff.; ders., in: H. Damgaard Andersen u.a. (Hrsg.), Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC (1997) 89ff.; N. Aloni-Ronen, Scripta Classica Israelica 16, 1997, 9ff.

[49] La Naissance 52f.

[50] G. Shipley, in: M.H. Hansen (Hrsg.), The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre 4 (1997) 189ff.

[51] Paus. 4, 31, 6.

Google Original from

Norden, wo Dionysos am meisten verehrt wird[52]. Die Urbanisierungsprozesse in dieser Region ähneln denen in Achaia mit einem großen Zentrum, Elis, das erst im 5. Jh. durch Synoikismos entsteht[53].

Das Bild Arkadiens ist im Gegensatz zu den restlichen Landschaften der Peloponnes sehr kompliziert[54]. Es gibt unabhängige Städte, wie Mantineia, Tegea oder Orchomenos, Städte, die zwar unabhängig sind, wie Pallantion, Asea, oder Lykosoura, jedoch einem Stamm angehören, der gemeinsamen politischen Zielen verfolgt, und Städte, die von anderen Städten abhängig sind und sich in deren Territorium befinden, wie Nestane und Helisson im Gebiet von Mantineia oder Euaimon im Gebiet von Orchomenos[55]. Diese Situation erschwert die monokausale Interpretation der Religiösität in den extraurbanen Heiligtümern als ein Politikum, wie von de Polignac angenommen worden ist. Jost konnte darüber hinaus mit überzeugenden Argumenten zeigen, daß es Unterschiede in der Bedeutung und Zahl der extraurbanen Kultorte innerhalb Arkadiens gibt, die vorwiegend geomorphologisch bedingt waren. In dem gebirgigen Westarkadien dominieren eindeutig die extraurbanen Heiligtümer, die oft auf schwierig erreichbaren Plätzen stehen. In den Hochplateaus Ostarkadiens dagegen, wo das kultivierte Land deutlich mehr ist, läßt sich eine Tendenz erkennen, eine Balance zwischen urbanen und extraurbanen Kultpolen zu schaffen[56]. Diese Tatsache entspricht der Feststellung de Polignacs, daß pastorale Gebiete, bei denen das urbane Zentrum keine so große Rolle spielt, viel mehr extraurbane Heiligtümer haben[57]. Im Gegensatz hierzu wird bei agrarwirtschaftlich strukturierten Gemeinden dem Zentrum und der Peripherie fast die gleiche Bedeutung beigemessen, die sich in einem Ausgleich zwischen urbanen und extraurbanen Kultorten manifestiert.

2.2.1. Poseidia an einer Straße

Obwohl in der antiken Überlieferung Korinthien als eine der geliebten Gegenden Poseidons galt, sind nur zwei korinthische extraurbane Poseidonheiligtümer am Isthmos und bei Penteskouphia bekannt; bezeichnenderweise liegen beide Kultstätten an einer bedeutenden Straße. Das Heiligtum am korinthischen Isthmos (**Ko 8**) liegt an einem sehr wichtigen Verkehrsknoten, der die gesamte Peloponnes mit Zentralgriechenland verband. In römischer Zeit markierte sogar ein fassadenartiger Bogen an der nordöstlichen Grenze des Heiligtums nicht nur den äußersten Punkt der Kultstätte, sondern auch die Grenze zwischen Peloponnes und Zentralgriechenlad (*Abb. 37*, S. 188)[58]. Auch der frühe Poseidonhain bei Penteskouphia (**Ko 10**) lag an einer wich-

---

[52] J. Roy, in: Hansen (Hrsg.) a.O. 282ff.; ders., in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 151ff.

[53] N. Yalouris, Αρχαία Ήλις. Το λόγο των Ολυμπιακών αγώνων (1996) 23f.

[54] F. Felten, Arkadien, 2. Sondernr. AW (1987); M. Jost, in: Defining Arkadia 192ff.; C. Morgan, in: ebenda 382ff.

[55] J. Roy, ActaAntHung 20, 1972, 43ff.; S. Hodkinson – H. Hodkinson, BSA 76, 1981, 239ff.; T.H. Nielsen, in: M.H. Hansen – K. Raaflaub (Hrsg.), More Studies in the Ancient Greek Polis (1996) 63ff.; J. Roy, in: ebenda 107ff.

[56] M. Jost, in: Le sanctuaire grec 205ff.; dies., in: Placing the Gods 217ff.; dies., in: Defining Arkadia 218ff.

[57] La Naissance 38ff.

[58] T.E. Gregory – H. Mills, Hesperia 53, 1984, 407ff.; Isthmia V 52ff.

tigen Straße, die in archaischer Zeit Korinth mit dem südlich gelegenen Kleonai verband[59].

Außerhalb der Stadtmauer von Troizen an der Straße nach Hermione standen die Heiligtümer des Poseidon Phytalmios (**Arg 16**) und der Demeter Thesmophoros (*Abb. 13*, S. 86). Die Gründungslegende des Tempels, die Pausanias überliefert, charakterisiert Poseidon eindeutig als eine Vegetationsgottheit, die die jungen Pflanzen vor dem Salz beschützen sollte[60]. Die topographische Nähe des Poseidontempels zu einem Demeter-Thesmophoros-Heiligtum unterstreicht diesen Kultaspekt des Gottes in Troizen. Die Lage dieser Heiligtümer an einem für die Agrarwirtschaft der Stadt wichigen Punkt – direkt danach beginnt die fruchtbare Ebene von Troizen – entspricht auch dem Schema, das S. Cole für die Lage der Demeterheiligtümer in der griechischen Welt entwickelt hat[61]. Darüber hinaus lag der Tempel an einer wichtigen Straße, die Troizen mit Hermione im Süden verband.

Die Bedeutung der antiken Stadt Methydrion lag überwiegend in ihrer strategischen Lage an der Straße von Isthmos nach Olympia, die noch heute zum Zeusheiligtum führt. Direkt an dieser Straße errichteten die Methydrier einen Tempel zu Ehren des Poseidon Hippios (**Ark 8**) (*Abb. 21*, S. 117). Der Tempel lag zwischen der Straße und dem Fluß Mylaon[62]. Außerhalb der Stadt Megalopolis und sehr nahe an der Mauer befand sich ein Tempel des Poseidon Epoptes (**Ark 7**). Aus der Beschreibung des Pausanias können wir die Lage des Tempels ungefähr rekonstruieren. Er lag an der westlichen Seite der Stadt an einem Tor zu dem die Straße von Thoknia führte (*Abb. 19*, S. 115)[63]. Die Epiklese findet ihre reale Umsetzung in der Lage des Kultplatzes vor einem der Stadttore an einer wichtigen Straße, die Megalopolis mit dem west- und nordwestlichen Arkadien verband. Sehr nah an der Grenze zwischen Asea und Pallantion auf dem Berg Boreion lag ein imposanter Peripteraltempel aus Marmor, errichtet zwischen 540 und 530 mit einem Vorgängerbau aus der Zeit um 630 v.Chr. (*Abb. 15*, S. 101). Das Kultgebäude war der Athena Soteira und dem Poseidon geweiht und lag zwar im Territorium von Asea, jedoch sehr nah an Pallantion (**Ark 1**)[64]. Die Lage des Tempels ist noch heute sehr beeindruckend. Er liegt nicht direkt auf der Bergspitze, sondern auf einem kleinen Plateau direkt unterhalb; von hier aus hat man einen freien Blick sowohl auf Pallantion als auch auf die Ebene um Asea. Er befand sich darüber hinaus auf einer Straße, die nach Pallantion führte. Dieselbe strategisch wichtige Lage weist auch der zweite wichtige extraurbane Tempel der Stadt Asea auf. Er liegt auf dem Boreion direkt gegenüber liegenden Berg, der heute Agios Elias heißt[65]. Auch er befindet sich auf einem kleinen Plateau unterhalb der Bergspitze und überblickt die gesamte Ebene bis hin zu dem Bergmassiv östlich von Megalopolis. Asea selbst kann man allerdings von hier aus nicht sehen.

---

[59] A. Schachter, in: Le sanctuaire grec 47.

[60] Paus. 2, 32, 8; s. auch Kap. III 6.21.

[61] S. Cole, in: Placing the Gods 199ff.

[62] Paus. 8, 36, 2.

[63] Paus. 8, 30, 1.

[64] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 117ff.; E. Østby, ASAtene 51-52, 1990-91 [1995], 338ff.

[65] E.J. Holmberg, A Doric Temple near Asea in Arcadia (1941); J. Forsén – B. Forsén – E. Østby, in: Defining Arcadia 169ff.

Google Original from

Der aseatische Poseidontempel mit seiner Lage entspricht dem Schema, das uns bereits begegnet ist: Er liegt an einer Straße. Darüber hinaus befindet er sich an der Grenze zweier Poleis und somit könnte er ein Paradigma für eine Zurschaustellung von Souveränität und Stärke einer Stadt einem Nachbarn gegenüber darstellen, wie de Polignac für derartige Grenzheiligtümer vermutet hat – natürlich nur unter der Voraussetzung, daß die Polisformation in dieser Region Arkadiens bereits um 630 v.Chr. abgeschlossen war[66]. Gegen eine solche Interpretation stehen zweierlei Argumente: Erstens haben Poseidonheiligtümer selten oder nie eine solche Konnotation (s.u.) und stehen vielmehr in der Chora und nie an der Eschatia, wie dies oft der Fall bei Artemisheiligtümern ist. Zweitens gehörten sowohl Asea als auch Pallantion demselben Stamm der Mainalier an, der zwar aus unabhängigen Städten bestand, jedoch gemeinsame politische Ziele, Institutionen und Magistrate hatte, ohne bemerkenswerterweise die Unabhängigkeit einer jeden Polis zu strangulieren[67].

Die Liminalität des Athena- und Poseidontempels resultiert m.E. nicht aus einem nach außen hin orientierten Ausdruck von Hoheitsrechten. Es ist vielmehr die Lage an einer für Asea sehr wichtigen Straße und die Beschaffenheit der Landschaft selbst, auf die die Aseaten offensichtlich achteten, die die Errichtung eines so imposanten Tempels hervorriefen. Beide bekannten extraurbanen Tempel der Stadt sind in ein fast identisches Landschaftsbild (auf einem Plateau unterhalb der Bergspitze) eingebettet. Sie unterscheiden sich lediglich in der Tatsache, daß der Tempel auf dem Berg Boreion an einem Schnittpunkt zwischen den Territorien zweier Städte lag[68].

2.2.2. Poseidia an einer Quelle, einem Fluß oder an einem See

Die Untersuchungen von Hall haben plausibel gemacht, daß für die Zeit vor 460 v.Chr. das Heraion keineswegs das wichtigste extraurbane Heiligtum der Stadt Argos gewesen sein kann[69]. Es bildete vielmehr den zentralen Punkt der östlichen Argosebene und stand womöglich unter dem Einfluß von Mykenai. Argos konnte dagegen in dieser Zeit seine Vormachtstellung in der westlichen Argosebene und um das Gebiet von Lerna sichern. In dieser Region existierte ein wichtiges Poseidonheiligtum, das sich zwar in der Nähe einer kleineren Siedlung (Genesion) befand, jedoch den Status eines extraurbanen Kultzentrums der Stadt Argos innehatte. Es handelt sich um

---

[66] M. Voyatzis, in: Defining Arkadia 134 geht davon aus, daß Asea in klassischer Zeit (vielleicht sogar früher) eine Polis war. C. Morgan, in: ebenda 429 schreibt in bezug auf das geometrische und archaische Arkadien »on the basis of the archaeological and epigraphical records, it is hard to move beyond localised groupings of communities (*poleis* perhaps, but not city-states)«.

[67] T.H. Nielsen, in: M.H. Hansen (Hrsg.), Introduction to an Inventory of Poleis. Acts of the Copenhagen Polis Centre 3 (1996) 117ff.

[68] Forsén – Forsén – Østby a.O. 185ff. argumentieren anhand der Größe des Tempels auf dem Agios Elias dafür, daß der Bau nicht von einer einzigen Stadt finanziert werden konnte. Nach ihnen handelt es sich vielmehr um ein – neben dem Athenaheiligtum in Mainalos – zweites, ansonsten unbekanntes, panmainalisches Heiligtum, dessen Errichtung von allen Mitgliedern des Stammes mitgetragen wurde. Berücksichtigt man die Tatsache, daß Arkader sich sehr früh als gutbezahlte Söldner engagieren ließen, dann erscheint die Finanzierung des Tempels auf dem Agios Elias nicht mehr so problematisch. Allgemein zu sog. Ethnos-Heiligtümern s. C. Morgan, in: L.G. Mitchell – P.J. Rhodes (Hrsg.), The Development of the Polis in Archaic Greece (1997) 168ff.; dies., Early Greek States Beyond the Polis (2003) 107ff.

[69] J.M. Hall, AJA 99, 1995, 577ff.

das Heiligtum des Poseidon Genesios (**Arg 7**), das direkt am Meer in der Nähe des heutigen Dorfes Kiveri lag, und zwar an der Stelle, wo sich im Meer eine Süßwasserquelle, die Quelle Dine, befand (*Abb. 4*, S. 62)[70].

500 m südöstlich des Apollonheiligtums von Amyklai am Fluß Eurotas wird anhand von beschrifteten Funden ein Poseidonhain vermutet, der bereits in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. existierte (**La 12**)[71]. Sowohl Amyklai als auch Therapne beherbergten zwei der wichtigsten extraurbanen und ältesten Kultplätze Spartas. Vielleicht ist es kein Zufall, daß an beiden vordorischen Orten jeweils ein Poseidonheiligtum gestanden hat. Bei Aigiai befand sich ein Tempel des Poseidon oberhalb eines Sees, der ihm heilig war, und an dem es absolut verboten war zu fischen (**La 1**)[72]. Es ist wohl davon auszugehen, daß es sich hierbei um einen extraurbanen Tempel handelt. Die enge Verbindung des Poseidon mit binnenländischen Gewässern auf der Peloponnes[73], aber nicht nur hier, kommt an einer solchen Landschaft am besten zum Vorschein. Der Poseidontempel von Methydrion, der bereits angesprochen wurde, lag nicht nur an einer wichtigen Straße, sondern auch neben dem Fluß Mylaon (**Ark 8**). Das mantineische Poseidion stand 1,3 km von der Stadtmauer entfernt. Der Kultplatz liegt am südlichen Abschluß des Berges Alesion, der sich zwischen der Stadt und dem Argon Pedion im Osten vorschiebt. Mantineia war bekannt für seine Pferdezucht und dies erklärt die Kultepiklese Hippios für Poseidon[74], während das größte Problem die unterirdischen Wasserquellen bildeten, die ab und zu sogar die Stadt selbst zu einem Sumpf verwandelten. Beide Aspekte erklären m.E. die Lage des Heiligtums des Gottes der Unterwasserquellen an einer Stelle, wo das überflüssige Wasser in eine Erdspalte verschwand, und gleichzeitig des Poseidon Hippios an einem für die Stadt, wie Polybios überliefert, wichtigen Weideplatz in der Nähe des mantineischen Hippodroms.

2.2.3. Poseidia am Meer

Als einziges extraurbanes Poseidonheiligtum Achaias kann zumindest ab dem dritten Viertel des 5. Jhs. die Kultstätte auf dem Kap Rhion (**Ac 6**) angesprochen werden, die, wie aus den Quellen hervorgeht, zu diesem Zeitpunkt wenn nicht direkt zu Patrai dann zu dessen Einflußsphäre gehörte[75]. Die Lage des Tempels auf dem Kap ist äußerst günstig: Der Meerespaß zwischen Rhion und Antirrhion ist besonders eng, und derjenige der ihn in der Antike kontrollierte, konnte den westlichen Handel ebenfalls kontrollieren. Wie bereits angesprochen, lag die poseidonische Kultstätte bei der argolischen Kome Genesion direkt am Meer (**Arg 7**). Den Status eines extraurbanen Heiligtums der Stadt Argos hatten mit großer Wahrscheinlichkeit auch die Poseidia von Temenion und Nauplia (**Arg 12, 13**), die von Argos abhängig waren

---

[70] Paus. 2, 38, 4; 8, 7, 2.

[71] E. Buschor, AM 52, 1927, 3; s. auch Kap. II 1.3.

[72] Paus. 3, 21, 5.

[73] s. Kap. III 7.3.

[74] s. Kap. III 6.14 und 7.4.

[75] Alkibiades verhandelte während des peloponnesischen Krieges bezüglich der Befestigung Rhions mit den Paträern, s. Thuk. 5, 52, 2.

Google Original from

und als seine Hafenorte fungierten[76]. Ähnliches gilt auch für das Poseidion von Lechaion (**Ko 9**), da der Hafen der Stadt Korinth gehörte[77].

Für die Stadt Troizen ist ein wichtiges extraurbanes Heiligtum des Poseidon auf der Insel Kalaureia, heute Poros, überliefert (**Arg 10**). Die Forschung sieht in dem Poseidonheiligtum auf Kalaureia das poliadische Heiligtum der Stadt[78]. Poseidon als Hauptgott besaß auch in Mantineia einen extraurbanen und bemerkenswerterweise keinen urbanen poliadischen Kultort (**Ark 4**). Die kalaureatische Kultstätte liegt an der nördlichen Seite der kleinen Insel, an einer hervorragenden Lage mit einem natürlichen Hafen an seiner nordwestlichen Seite. Von hier aus kann man bei klarem Wetter die Insel Ägina und sogar Sunion erkennen.

Das wichtigste extraurbane Poseidonheiligtum Lakoniens und wohl eine der bedeutendsten extraurbanen Kultanlagen Spartas war die des Poseidon Tainarios an der südlichsten Spitze dieser Landschaft (**La 14**)[79]. Der Kultplatz liegt direkt am Meer an einer kleinen von den Meereswinden geschützten Bucht (*Abb. 40*, S. 230). Trotz der offensichtlichen Nähe zum Meer hat der Gott von Tainaron lediglich eine zweitrangige Verbindung zum maritimen Element. Es handelt sich um einen vorwiegend chthonischen Gott, wie auch die Überlieferung verdeutlicht, daß chthonische Gottheiten als *Tainarioi theoi* bezeichnet werden konnten[80]. Das bedeutet, daß die Auswahl des Ortes für die Errichtung des Poseidonheiligtums primär nicht wegen der Nähe zum Meer, sondern vielmehr wegen seiner völligen Abgeschiedenheit, die für ein chthonisches Heiligtum, ein *psychopompeion*, wie Plutarch das Heiligtum nennt[81], notwendig war. Von der außerordentlich großen Bedeutung dieses Heiligtums für Sparta zeugt die Existenz einer Prozession, die die Stadt mit dem Heiligtum verband. Der Einfluß der inschriftlich und literarisch belegten Asylie des Heiligtums auf seine Lage wird in der Forschung zum Teil überschätzt[82]. Bei Akovitika, einem Vorort Kalamatas, befinden sich die Reste eines archaischen extraurbanen Poseidonheiligtums (**Me 1**)[83], das aller Wahrscheinlichkeit nach der messenischen Perioikenstadt Pharai angehörte (*Abb. 45*, S. 245)[84]. Die Architekturreste befinden sich nur ca. 1 km nördlich des messenischen Golfes. Die Weihung von Steuer- und Rudermodellen sowie eines Seepferdchens zeigt, daß Poseidon bei Akovitika als der maritime Gott angesehen wurde, was wiederum die Lage seines Heiligtums erklärt.

In Triphylien bildete das Heiligtum des Poseidon Samios (**El 4**) das Zentrum einer Amphiktyonie, an der sich alle Städte dieser Landschaft beteiligten. Das Heiligtum

---

[76] Paus. 2, 38, 1-2. Zu Temenion s. auch V. Dorovinis, in: Argos et l'Argolide 291ff.

[77] s. Kap. II 2.1.2.

[78] N. Robertson, Phoenix 36, 1982, 9ff.; s. auch Kap. III 9.1.6.

[79] R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 72ff.

[80] s. Kap. III 6.28.

[81] Plut. *mor.* 560E.

[82] Schumacher a.O. 68ff. U. Sinn, in: Greek Sanctuaries 102.

[83] P. Themelis, AAA 2, 1969, 352ff.; ders., ADelt 25, 1970, Mel., 109ff.

[84] P. Themelis, ADelt 25, 1970, Mel., 118f. brachte dagegen die Kultstätte mit der weiter nördlich gelegenen Stadt Thuria in Verbindung, weil dort für das 5. Jh. ein Poseidonfest überliefert ist (**Me 4**). Ein Blick auf die Lage des Heiligtums direkt vor den Toren Pharais würde m.E. reichen, um deutlich zu machen, wie problematisch eine solche Annahme ist.

war laut Strabo ein heiliger Hain aus wilden Olivenbäumen, der direkt am Meer lag[85]. Die Kontrolle des Heiligtums und die Organisation des Opfers hatte die Stadt Makistos. Es ist allerdings nicht klar, ob das Heiligtum auch im Territorium der Stadt Makistos stand. Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Kultort auf sog. Niemandsland, d.h. auf heiligem Land, das keinem bestimmten Staat gehört. Einen ähnlichen Status nehmen mit guten Argumenten A. Schachter für das Poseidonheiligtum im böotischen Onchestos[86] und A. Chaniotis für das Heiligtum des Hermes Kornisaios zwischen Lato und Hierapytna und mit Vorbehalt für das Gipfelheiligtum des Zeus und des Poseidon auf dem Berg Juktas auf Kreta an[87].

2.2.4. Poseidia an Weideplätzen

Oft findet sich an offenen Weideplätzen, die für die Pferdezucht geeignet sind, ein Poseidonheiligtum. Darüber hinaus kommt häufig hinzu, daß in solchen Heiligtümern Poseidon durch Pferdeagone geehrt wird. Außerhalb Spartas stand bei Therapne und zwar neben dem spartanischen Hippodrom das Heiligtum des Poseidon Gaiaochos (**La 13**)[88]. Zu Ehren Poseidons wurde in Therapne ein Fest gefeiert, das unter anderem Pferdeagone beinhaltete, die in dem benachbarten Hippodrom stattfanden[89]. Ein solches Fest, das mit dem Hippodrom auch aus praktischen Gründen eng verbunden war, machte eine extraurbane Lage des Heiligtums unabdingbar[90]. Für die lakonische Perioikenstadt Helos ist ebenfalls durch das bereits angesprochene inschriftliche Dokument ein Poseidonfest mit dem Namen Pohoidaia belegt (**La 3**)[91]. In der Inschrift werden Pferdeagone erwähnt. Es ist daher anzunehmen, wie im Falle von Therapne, daß ein extraurbaner Tempel des Poseidon in Verbindung zu einem Hippodrom außerhalb der Stadt gestanden hat. Für die Erklärung der Lage gilt dasselbe wie für Therapne. Auch für die messenische Stadt Thuria ist durch die sog. Damononinschrift ein Poseidonfest mit dem Namen Pohoidaia belegt (**Me 4**). In der Inschrift werden Pferdeagone erwähnt[92]. Vermutlich stand ein extraurbaner Tempel des Poseidon in direktem topographischem Zusammenhang zum Hippodrom außerhalb der Stadt. Auf

---

[85] s. Kap. II 1.3.

[86] A. Schachter, in: Federazioni e federalismo nell'Europa antica I, Bergamo, 21-25 settembre 1992 (1994) 71f.

[87] A. Chaniotis, Ktéma 13, 1988, 30ff. In seiner Habilitation (A. Chaniotis, Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit [1996] 129f.) verwendet Chaniotis den m.E. problematischen Begriff »Grenzheiligtümer«, um Kultorte zu beschreiben, die an der Grenze zweier Poleis liegen, ohne jedoch einem Staat zu gehören; in der Forschung bezeichnet allerdings dieser Terminus Kultstätten, die an der Grenze eines Staates liegen und ihm auch gehören. Allgemein zu frühen extraurbanen Kultstätten auf Kreta s. L.V. Watrous, The Cave Sanctuary of Zeus at Psychro. A Study of Extra-Urban Sanctuaries in Minoan and Early Iron Age, Aegaeum 15 (1996) 73ff.

[88] Xen. *hell.* 6, 5, 30; Paus. 3, 20, 2.

[89] s. Kap. III 2.2.

[90] Zu Sportstätten (vowiegend Laufbahnen) auf Agorai s. T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998) 38ff. Der unmittelbare inhaltliche Zusammenhang, der von Hölscher zwischen der doch seltenen agonalen Nutzung einer Agora und der Aufstellung von Ehrenstatuen für siegreiche Athleten im politischen Zentrum einer Polis (ebenda 41) angenommen wird, überzeugt m.E. wenig.

[91] s. Kap. III 2.2.

[92] ebenda.

Original from

die Lage der poliadischen Poseidonkultstätte von Mantineia an einem bedeutenden Weideplatz in der Nähe des Hippodroms wurde bereits eingegangen (**Ark 4**).

2.2.5. Poseidia an einer zwischenstaatlichen Grenze

Hermione, wo Poseidon einen imposanten Tempel auf dem heutigen Kap Bisti besaß (**Arg 8**), hat in seiner Chora ein extraurbanes Heiligtum des Poseidon bei der Kome Didymoi gehabt (**Arg 4**)[93]. Direkt daneben stand ein Heiligtum der Demeter und oberhalb der beiden eine Kultstätte des Apollon. Das Gebiet um die heutige Siedlung ist sehr fruchtbar und bildete in der Antike oft einen Streitpunkt zwischen Hermione und Epidauros. Wir wissen, daß ab dem 2. Jh. v.Chr. das Gebiet gemeinsam von Epidauros und Hermione kontrolliert und wirtschaftlich genutzt wurde[94]. Da die Heiligtümer nicht direkt an der Grenze zu Epidauros stehen, kann man sie nicht zwingend als Grenzheiligtümer betrachten, außerdem hatte sowohl Poseidon als auch Demeter selten eine solche Funktion. Vielleicht drückt die vorhandene Götterkonstellation zweierlei aus, einerseits die Souveränität der Stadt Hermione in diesem Gebiet durch das Heiligtum des Apollon[95] und andererseits den agrarwirtschaftlichen Charakter der Gegend, der durch die Präsenz der Heiligtümer von Poseidon und Demeter geschützt werden sollte. Ebenfalls an einer zwischenstaatlichen Grenze stand der extraurbane Poseidontempel der arkadischen Stadt Asea (**Ark 1**).

2.2.6. Überblick

Ein derartig komplexes Phänomen wie die extraurbane Lage von Heiligtümern und die Liminalität bestimmter Götter erfuhr in der Forschung bisher die diversesten Interpretationen[96], die ein Spektrum zwischen der absoluten Heiligkeit eines Ortes und der bewußten Wahl des Kultplatzes seitens des Menschen abdecken. De Polignac versuchte zu demonstrieren, daß die Gründung eines Heiligtums an einem bestimmten Ort außerhalb der Stadt politischen Zielen diente, die er unter den Begriffen Souveränität, Mediation oder Konkurrenz konkretisierte[97]. Sein Paradebeispiel war das Heraion von Argos, das er für die Vormachtstellung dieser Stadt in der westlichen Argolis als unabdingbar betrachtete. Hall konnte dagegen anhand des vorhandenen archäologischen und literarischen Materials überzeugend deutlich machen, daß die Übernahme des Heiligtums durch die Argiver erst nach 460 v.Chr. stattfand[98]. Die These de Polignacs läßt sich zwar für die griechischen Kolonien nachvollziehen, wo die extraurbanen Kultorte spätestens eine Generation nach der Koloniestadt errichtet

---

[93] Paus. 2, 36, 3.

[94] M.H. Jameson – C. Runnels – T.H. van Andel, A Greek Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day (1994) 596ff.

[95] F. de Polignac, in: Placing the Gods 3ff.

[96] Allgemein zum Thema Grenze und Liminalität und zwar nicht nur in der Religion s. E. Olshausen – H. Sonnabend (Hrsg.), Grenze und Grenzland. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 4, 1990 (1994).

[97] La Naissance; F. de Polignac, in: Placing the Gods 3ff.; ders., in: Religion and Power 59ff.; ders., in: Argos et l'Argolide 145ff.

[98] J.M. Hall, AJA 99, 1995, 577ff.

wurden[99], ist jedoch für das griechische Festland in der geometrischen und archaischen Zeit eine Projektion klassischer Verhältnisse.

I. Edlund folgte vor allem in bezug auf die extraurbanen Heiligtümer, die natürliche Erscheinungen wie Grotten, Quellen und desgleichen miteinschließen, der Auffassung von M. Eliade, daß ein Ort durch seine Erscheinung an sich heilig sein kann[100]. Eliade meinte darüber hinaus – auch in diesem Punkt wurde er von Edlund gefolgt –, der absolut heilige Ort werde zu einem geheiligten Ort nach dem Eingreifen des Menschen[101].

Jost zeigte in ihrem monumentalen Werk über die arkadischen Heiligtümer sowie in Aufsätzen, die später erschienen sind, daß zumindest für Arkadien die geomorphologische Situation und die politischen Verhältnisse für die Gründung eines extraurbanen Heiligtums von größter Wichtigkeit waren, so daß bestimmte Götter an bestimmten Plätzen verehrt wurden, die in einer zweiten Ebene den Charakter einer jeden Gottheit erneut prägten[102]. Ein derartiges Phänomen läßt sich nicht nur in Arkadien beobachten.

Cole machte in bezug auf die Lage der Demeterheiligtümer deutlich, daß die Inhalte eines jeden Kultes auch die Wahl des Ortes mitbestimmten. Die enge Verbindung Demeters mit der Landwirtschaft und ihre mystisch-initiatorischen Kulte machten eine Lage in der Chora sinnvoll. Auch die Heiligtümer dieser Gottheit innerhalb der Stadt lagen nicht an zentralen Plätzen, sondern abseits, wodurch der Bedarf des Demeterkultes nach Abgeschiedenheit gewährleistet war. Der seltene Fall eines Demeterheiligtums auf einer Akropolis (Theben, Mytilene, Lepreon?) wird zwar von Cole erwähnt, jedoch nicht eingehend erklärt; sie postuliert eine eminent politische Bedeutung, allerdings ohne schlüssige Argumentation[103].

U. Sinn stellte schließlich die These auf, daß Grenzheiligtümer als eine Art Garant für die Unantastbarkeit der Reisenden beim Überschreiten der Grenze zweier Poleis fungierten. Er meinte, das sei vor allem in bezug auf Wirtschaft und Ökonomie von Bedeutung gewesen[104].

Wie Poseidon haben alle Götter des griechischen Pantheon Heiligtümer sowohl innerhalb als auch außerhalb einer Polis; es läßt sich allerdings eine Tendenz feststellen, wo am häufigsten für eine bestimmte Gottheit ein Kultort gegründet wird, und wo ihre wichtigsten Heiligtümer liegen. Poseidon gehört zusammen mit Demeter, Artemis oder Hera zu denjenigen Götterfiguren, die ihre bedeutendsten Kultplätze in der Chora haben. Demeter als Beschützerin der Ernte und des agraren Wachstums erfährt am häufigsten in der Chora eine kultische Verehrung[105] und Artemis, die Gott-

---

[99] I. Malkin, RHistRel 204/4, 1987, 331ff.; ders., Religion and Colonisation in Ancient Greece (1987) 135ff.; ders., DHA 16, 1990, 219ff.; ders., in: Religion and Power 75ff.; ders., in: R. Hägg (Hrsg.), The Role of Religion in the Early Greek Polis (1996) 9ff.

[100] I.E.M. Edlund, The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.) (1987) 30ff. 126ff.

[101] M. Eliade, Die Religionen und das Heilige ^{3}(1994) 425ff.

[102] Arcadie; M. Jost, in: Le sanctuaire grec 205ff.; dies., in: Placing the Gods 217ff.

[103] S. Cole, in: Placing the Gods 199ff.

[104] U. Sinn, in: Religion and Power 67ff. Zum selben Themenkomplex (Religion – Ökonomie – Liminalität) s. auch M. Sartre, Ktéma 4, 1979, 213ff.

[105] A. Schachter, in: Le sanctuaire grec 44f.; Cole a.O.

Original from

heit des Übergangs schlechthin, des Übergangs vom Inneren zum Äußeren, vom Kindsein zum Erwachsenwerden, wird oft an Grenzpunkten verehrt[106]. Die bedeutendsten Heiligtümer der Hera wie in Olympia, in Perachora, in der Argolis oder auf Samos lagen ebenfalls außerhalb der Stadt[107]. Alle drei haben jedoch Tempel auch innerhalb der Polis. Apollon und Athena, wichtige Gottheiten organisierter Gemeinwesen, werden oft auf der Akropolis oder der Agora einer Stadt verehrt, besitzen aber ebenso Kultplätze, Apollon häufiger als Athena, in der Chora[108].

Es läßt sich also keinesfalls eine strikte Regel aufstellen, wonach Götter und ihre Kultplätze *a priori* und vor allem wertend einer bestimmten Lage zugewiesen werden. Die extrem vereinfachte Lösung dieses Problems, die von J.N. Bremmer vorgeschlagen wurde, Götter der Ordnung bleiben in der Stadt, dagegen werden Götter des Chaos als Außenseiter der zivilisierten Polisgesellschaft in die Chora verbannt[109], kann man in dieser Form auf keinen Fall gelten lassen. Zeus, der Gott der Weltordnung – als Polieus oder Agoraios fast in jeder griechischen Stadt zu finden – hat seine ältesten und wichtigsten Kultplätze in der Chora und sehr oft an sehr schwer zu erreichenden Plätzen, vorwiegend auf Bergen[110]; das Zeusheiligtum in Olympia, das Zeus-Hellanios-Heiligtum auf Ägina, das Zeusheiligtum auf dem Hymettos in Attika oder das Heiligtum des Zeus auf dem Lykaion in Arkadien und fast alle Zeusheiligtümer von Kreta sprechen für sich.

Man sollte m.E. dem Problem der Erklärung der Extraurbanität auf zwei Ebenen begegnen. In einer ersten Phase sollen allgemeinere Fragen gestellt werden: Warum vorwiegend extraurban; was personifiziert, was vertritt dieser Gott, das eine solche Lage für eine passende Kultausübung unabdingbar macht; welche Rituale machten die Verehrung eines Gottes außerhalb der Stadt notwendig? Dann sollte in einer zweiten mehr spezifischen Stufe erläutert werden: Wo genau in der Chora befindet sich der Kultplatz, da man davon ausgehen darf, daß der genaue Ort mit seinem speziellen Landschaftsbild eine wichtige Rolle gespielt haben muß.

Poseidon ist wie Demeter mit der Natur und vor allem mit ihren Erscheinungen, seien es gute oder furchterregende, engstens verbunden. Er wird als der Gott des Erdbebens verehrt und trägt den Beinamen Gaiaochos oder den eher euphemistischen Asphaleios. Er ist derjenige, der die Pflanzen vor dem Salzwasser schützt und dementsprechend gedeihen läßt und heißt Phytalmios[111].

Er ist aber auch der Hippios, der nicht nur die Pferdezucht beschützt, sondern auch die, die Pferde besitzen wie am Athener Hippios Kolonos. In dem sehr konser-

---

[106] S. Cole, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), The Sacred and the Feminine in Ancient Greece (1998) 27ff.

[107] J. de La Genière (Hrsg.), Héra. Images, espaces, cultes. Actes du colloque international, Lille, 29-30 novembre 1993 (1997).

[108] Schachter a.O. 37ff.; N. Robertson, in: J. Neils (Hrsg.), Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon (1996) 27ff.; ders., in: Dillon, Religion 383ff.

[109] GMH 19ff. bes. 22f.

[110] Zum Berg als Grenze oder als beliebten Kultplatz s. M.H. Jameson, in: J.-F. Bergier (Hrsg.), Montagnes, fleuves, forêts dans l'histoire. Barrières ou lignes de convergence? (1989) 7ff.; M. Clarke, in: Greek Divinity 65ff.

[111] s. Kap. III 6.21 und 7.5.

vativen Arkadien wird der Poseidon Hippios am häufigsten verehrt[112], hier bewahrt er sogar Charakteristika seiner Vorzeit, er ist sogar in der mythischen Tradition der Hippos selbst. Dieser Theriomorphismus des Poseidon, immer in Verbindung mit Demeter, begegnet uns sowohl in Arkadien als auch in Böotien, wobei am Ende des jeweiligen Mythos ein Pferd geboren wird. In Arkadien wird Demeter Melaina, die schwarze, die chthonische Demeter in Form einer Statue mit einem Pferdekopf verehrt. Der gewalttätige Gemahl oder vielmehr der Vergewaltiger dieser Unterweltsgöttin ist stets Poseidon Hippios[113]. Es gibt in der griechischen Mythologie fast keinen Geburtsmythos eines wilden Pferdes, an dem Poseidon nicht beteiligt ist. In diesen Mythen spielt dann auch eine Süßwasserquelle eine wichtige Rolle. Poseidon ist derjenige, der einigen Städten wie Athen die Flut und anderen wie Argos die Dürre schickt, und deshalb für die Menschen der Gott, der alle Wasserquellen in seiner Gewalt hat[114].

Er ist der chthonische Gott von Tainaron und sein Heiligtum liegt am Ende der griechischen Welt, aber auch der, der im Zentrum einer Landschaft die Mitglieder eines Stammes zusammenbringt, wie in Samikon, in Helike, in Onchestos oder auf Mykale. Er ist nicht der politische Anführer Apollon, in dessen Namen Kolonien d.h. neue politische Einheiten, Städte gegründet werden, sondern der Gott, der an die Zeit vor der Polisbildung erinnert, als die Menschen sich vorwiegend als Mitglieder eines Stammes und nicht als Bürger verstanden[115].

Der hier äußerst knapp geschilderte Kultcharakter Poseidons macht deutlich, daß sein Machtbereich nicht innerhalb, sondern außerhalb der urbanen Polisgesellschaft lag. Das macht ihn keineswegs, genauso wenig wie Demeter, Hera oder Artemis, zu einem Außenseiter und Vertreter des Chaos, wie Bremmer vermutete, sondern zeigt, daß die Zuständigkeit eines Gottes auch der Parameter ist, der den Menschen bei der Wahl des jeweils geeigneten Kultplatzes zur Seite steht.

Bei der individuellen Auswahl eines Kultplatzes für Poseidon spielte die Natur des Gottes und die geomorphologische Beschaffenheit der Landschaft die wichtigste Rolle, wie Cole für Demeter zeigte. An Flüssen, wie in Methydrion, an Seen wie in Aigiai oder in enger Verbindung mit besonders auffälligen, Wasser betreffenden Naturphänomenen, wie das Verschwinden des Wassers in Argon Pedion bei Mantineia oder bei der Süßwasserquelle im Meer bei Genesion steht ein Poseidontempel.

Poseidontempel finden sich auch an weiten, offenen Plätzen außerhalb der Städte wie im spartanischen Therapne, bei Helos, Thuria oder Mantineia, wo Pferde gezüchtet werden können, wo eventuell ein Hippodrom angelegt wird und Pferdeagone zu Ehren des Gottes stattfinden können. Andere Orte lassen den eher seltener anzutreffenden agraren Charakter des Gottes vermuten, wie in Didymoi oder in Troizen.

An manchen Kultorten wie in Rhion, Akovitika und eventuell auf Kalaureia macht sich der Meeresaspekt des Gottes bemerkbar. Bemerkenswert ist, daß es sich hierbei nicht um die Mehrheit der extraurbanen Heiligtümer handelt. Viel häufiger findet man

---

[112] s. Kap. III 6.14.

[113] s. Kap. III 8.1.5.

[114] s. Kap. III 7.3.

[115] s. Kap. III 9.2.5.

Digitized by Google Original from

am Hafen einer Stadt, wie in Sikyon, Korinth oder Patrai einen Poseidontempel bzw. eine Statue, die den Meeresaspekt des Poseidon deutlich zum Vorschein bringen[116].

Schließlich befindet sich eine nicht geringe Zahl von extraurbanen Poseidia an wichtigen Straßen, wie bei Asea, Methydrion, Isthmia, Penteskouphia oder Troizen. In diesen läßt sich der menschenzusammenbringende Charakter des Poseidon erkennen, der sich in seiner Rezeption als der Gott von zahlreichen Stämmen (der Boioter, Äolier, Minyer, Triphylier) und Stammgemeinschaften (in Samikon, Helike, Onchestos, Mykale) manifestiert. Es sind fast immer Heiligtümer an wichtigen Straßen, die eventuell im Laufe ihrer Existenz zu bedeutenden Versammlungsplätzen werden. Die Poseidonheiligtümer bei Isthmia und Onchestos oder das Apollonheiligtum von Delphi sind Vertreter eines derartigen Prozesses. Diese Ausführungen zeigen, wie der allgemeine Charakter eines Gottes, in diesem Falle Poseidons, und die individuellen Charakteristika einer Landschaft zu der Gründung eines Heiligtums führen können.

Man kann und darf also kaum von einer elitären Göttergruppe, die sich innerhalb der Polismauer aufhält, und einer zweiten, die sich mit der Chora zufrieden geben muß, sprechen. R. Osborne konnte sehr überzeugend zeigen, welche enorme Bedeutung gerade der griechischen Landschaft mit ihren Göttern in der Antike zukam[117]. Die Bipolarität Zentrum-Peripherie, die keineswegs mit Antagonismus gleichzusetzen ist und für die archaische und klassische Zeit als selbstverständlich betrachtet wird, ist keine Erfindung der Polisgemeinschaft, sondern besteht seit der mykenischen Zeit, so daß mir unmöglich erscheint, die Annahme Bremers zu akzeptieren, daß bestimmte Götter einfach in die Chora verbannt werden, nachdem eine Polis gegründet wird. Urbane/städtische und extraurbane/ländliche Kultorte mit ihren jeweiligen Kultmanifestationen stehen sich nicht gegenüber, sondern ergänzen sich zu einem komplizierten System, das man – Chr. Sourvinou-Inwood, Cole oder Burkert folgend – Polisreligion nennen darf[118].

---

[116] s. Kap. II 2.1.2.

[117] R. Osborne, Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside (1987) 165ff.; s. auch A. Schnapp, in: S. Settis (Hrsg.), I Greci. Storia Cultura Arte Società. I. Noi e i Greci (1996) 117ff.

[118] Chr. Sourvinou-Inwood, AION(archeol) 10, 1988, 259ff.; dies., in: O. Murray – S. Price (Hrsg.), The Greek City. From Homer to Alexander (1990) 295ff.; W. Burkert, in: M.H. Hansen – K. Raaflaub (Hrsg.), Studies in the Ancient Greek Polis (1995) 201ff.; S. Cole, in: M.H. Hansen (Hrsg.), Sources for the Ancient Greek City-State (1995) 292ff.

Tabelle: Extraurbane Heiligtümer des Poseidon auf der Peloponnes

Ort	Straße	Grenze	Fluß/See/ Quelle	Meer	Weideplätze	Niemands-land
Asea	×	×				
Aigiai			×			
Akovitika				×		
Amyklai			×			
Didymoi		×				
Genesion			×	×		
Helos					×	
Isthmia	×					
Kalaureia				×		
Mantineia			×		×	
Megalopolis	×					
Methydrion	×		×			
Penteskouphia	×					
Rhion				×		
Samikon				×		?
Tainaron				×		
Therapne					×	
Thuria					×	
Troizen	××					

Google Original from

III. Der Kult des Poseidon auf der Peloponnes

Google Original from

1. Im Dienste Poseidons: Priester poseidonischer Kulte

Die treffende Bemerkung, die griechische Religion sei eine Religion ohne Priester[1], läßt sich auch auf die problematische Situation unseres Kenntnisstandes über Poseidonpriester auf der Peloponnes übertragen. Dank Inschriften und literarischen Zeugnissen wissen wir von der Existenz von elf Priestern, zwei oder sogar drei Priesterinnen und einem Neokoros des Poseidon. Eine der Priesterinnen gehörte aller Wahrscheinlichkeit nach zum Kultpersonal des mykenischen Kultes von Poseidon in Pylos und wird daher in der folgenden Diskussion nur am Rande eine Rolle spielen. Über Priester von fünf weiteren Poseidonkulten lassen sich in dieser Hinsicht lediglich Vermutungen äußern.

Dieser Umstand ist keineswegs eizigartig, denn der Fall Athen mit der einmaligen Fülle an Quellenmaterial[2] oder die zahlreichen Zeugnisse über einige bedeutende Priester, wie die delphische Pythia, die Branchidai von Didyma oder die Priester und Priesterinnen in Eleusis sind tatsächlich die Ausnahme; die aus antiken Quellen zu gewinnenden Informationen über Priester sind im Normalfall äußerst karg. Es handelt sich allerdings nicht einfach um eine lückenhafte Darstellung in den Zeugnissen, vielmehr spiegelt diese Situation auch die Stellung des Priesters in der griechischen Antike wider. Sieht man von wenigen Ausnahmen ab – hierzu gehören z.B. die milesischen Branchidai, bei denen allerdings orientalische Einflüsse deutlich sind –, erlangen Priester in Griechenland selten den gesellschaftlichen und politischen Status altägyptischer Priester[3] und werden ebenfalls nicht als alleiniges Medium in den ver-

---

[1] Griechische Religion 157 mit Anm. 1.

[2] B. Jordan, Servants of the Gods, Hypomnemata 55 (1979); P. Brulé, La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société (1987); R. Garland, in: M. Beard – J. North (Hrsg.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World (1990) 75ff.; S.B. Aleshire, in: R. Osborne – S. Hornblower (Hrsg.), Ritual, Finance, Politics. Festschrift D. Lewis (1994) 325ff. Zu den *neokoroi* des Poseidon Hippios im Athener Stadtteil des Hippios Kolonos s. A.M. Woodward, Hesperia 32, 1963, 155ff. und W.E. Thompson, Hesperia 40, 1971, 233ff. Interessant auch der Aufsatz von A. Lefka, Kernos 9, 1996, 129ff., der sich mit den platonischen Vorstellungen über Wesen und Rolle des Priesteramtes im imaginären Athen fruchtbar auseinandersetzt. Zum Verkauf von Priesterämtern s. zuletzt R. Parker – D. Obbink, Chiron 30, 2000, 415ff.; 31, 2001, 229ff.

[3] Garland a.O. 77f.; Chr. Sourvinou-Inwood, AION(archeol) 10, 1988, 259ff.; dies., in: O. Murray – S. Price (Hrsg.), The Greek City. From Homer to Alexander (1990) 320f.; F. Graf, in: R. Posner u.a. (Hrsg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheorethischen Grundlagen von Natur und Kultur 1 (1997) 944ff. Speziell zu Priesterinnen s. U. Kron, in: Religion and Power 139ff. Zu der Ikonographie von Priesterinnen s. zuletzt R. Lindner, in: E. Klinger – S. Böhm – Th. Franz (Hrsg.), Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion (2003) 53ff. Chr. Ulf, in: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland (1997) 51 sieht dagegen in den Priestern bedeutender Kultorte, wie der panhellenischen Heiligtümer, »die Urheber der 'Politik' der Festorte«.

Google Original from

bindenden Ritualen zwischen Menschen und Gottheit wie im Christentum angesehen. M.H. Jameson meinte treffend, griechische Priester kontrollierten keineswegs das sakrale Wissen um Kulte und Rituale, sondern lediglich die Verwaltung des Ortes, wo das Heilige sich ereignete[4]. *Leges sacrae* belegen, daß die Priester für die Aufstellung der Votive und die vorangegangene Erlaubnis hierfür zuständig waren[5]. Die Behauptung allerdings, Priesterämter seien in der Regel durch Wahl, Los oder Kauf besetzt worden, damit die Öffentlichkeit die Kontrolle über die in den Kultorten deponierten Werte bewahrte, wie sie von S. Hansen geäußert wurde[6], ist sicherlich einseitig und übertrieben. Priester in Orakelheiligtümern sind als Medium, als Sprachrohr des Göttlichen anzusehen: Der Gott spricht durch sie, sie sprechen aber nicht für ihn. Die Tatsache, daß der zentrale Akt der Kommunikation mit der Gottheit, das Opferritual, auch von Nicht-Priestern vollzogen werden darf, spricht für sich[7].

Obwohl nur wenige Informationen über Poseidonpriester auf der Peloponnes zur Verfügung stehen, betreffen diese doch außergewöhnliche und aussagekräftige Fälle, die einen wertvollen Einblick in den Poseidonkult und die Bedeutung dieses Gottes in diesem Gebiet gewähren.

Aus einem kaiserzeitlichen Ehrendekret für Einalios, Sohn des Herakleon und Priester des Poseidon Phytalmios in Troizen (**Arg 16**), erfahren wir, daß er *post mortem* für seine ἀρετή von der Stadt Troizen heroisiert wurde[8]. Das Dekret wurde wie üblich auf der Agora aufgestellt. Es ist nicht eindeutig, ob Einalios allgemein wegen seiner ἀρετή geehrt wurde oder ob auch die korrekte Ausübung seines Priesteramtes zu der Ehrung führte. Allerdings sind die einzigen Charakterisierungen, die Einalios auf der Inschrift begleiten, *euergetes* und Priester des Poseidon Phytalmios; man darf daher annehmen, daß Einalios wegen seiner herausragenden Leistungen in diesen zwei Bereichen, *euergesie* und Ausübung eines Priesteramtes, geehrt wurde. In archaischer und klassischer Zeit ist die Heroisierung von Mitbürgern ein seltenes Phänomen, in den meisten Fällen auf besondere Athleten beschränkt[9]. Erst ab der hellenistischen Zeit begegnen wir dieser Ehrung immer häufiger[10]; die Heroisierung und Vergöttlichung der hellenistischen Monarchen diente sicherlich als Vorbild. Bemerkenswert im Falle von Einalios ist die Tatsache, daß es sich bei ihm nicht um den Priester des Hauptheiligtums handelte, sondern um den *hiereus* eines vermutlich kleinen, extraurbanen Tempels, dessen Existenz von Pausanias überliefert wird[11]. Seine außerordentliche Ehrung basierte somit nicht vorwiegend auf der Bedeutung

---

[4] M.H. Jameson, in: S. Goldhill – R. Osborne (Hrsg.), Performance, Culture, and Athenian Democracy (1999) 338f.

[5] F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques (1969) Nr. 43.

[6] S. Hansen, in: H.-J. Gehrke – A. Möller (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein (1996) 268.

[7] Griechische Religion 158f.; Chr. Sourvinou-Inwood, AION(archeol) 10, 1988, 261; L. Bruit Zaidman – P. Schmitt Pantel, Religion in the Ancient Greek City (1992) 30.

[8] IG IV 797.

[9] F. Bohringer, REA 81, 1979, 5ff.

[10] D.D. Hughes, in: R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek Hero Cult (1999) 167ff.

[11] Paus. 2, 32, 8.

des Heiligtums, in dem er diente, sondern auf seinen eigenen Verdiensten[12]. Man darf sogar annehmen, daß durch eine solche Ehrung auch der Poseidon-Phytalmios-Kult an Ansehen gewinnen konnte. Ein weiteres und in diesem Falle käufliches Priestertum des Poseidon Phytalmios ist uns inschriftlich aus dem kleinasiatischen Erythrai bekannt[13].

In Hermione (**Arg 8**) überliefert eine Ehreninschrift aus dem 3. Jh. n.Chr. den Namen des örtlichen Poseidonpriesters, Aurelios Charixenos, Sohn des Aurelios Charixenos des Keladas. Die Ehrung des kaiserzeitlichen Priesters, die von seinen Kindern vorgenommen wird, hatte aller Wahrscheinlichkeit nach die Form einer Porträtstatue, wie der Text der Inschrift indirekt belegt: [τὰ] τέκνα τὸν ἴδιον π[ατέ]ρα ἀνέστησαν[14]. Aurelios Charixenos gehörte zu den vornehmsten Familien des kaiserzeitlichen Hermione, wie S. Zoumbaki zeigen konnte[15].

In dem amphiktyonischen Poseidonheiligtum auf der Insel Kalaureia (**Arg 10**) diente bis zu ihrer Heirat eine Jungfrau als Priesterin[16]. Eine weitere Priesterin des Poseidon (Empylios) ist aller Wahrscheinlichkeit nach für Theben durch eine Inschrift überliefert[17]. Im normalen Fall fungierten Priester im Kult männlicher und Priesterinnen im Kult weiblicher Gottheiten. E. Fehrle nennt einige Beispiele von Priesterinnen im Dienste eines Gottes wie den Herakleskult in Thespiai oder den Sosipoliskult in Elis[18]. Er interpretierte dieses Phänomen als eine Art des *hieros gamos* zwischen dem Gott und seiner Priesterin. J.A. Turner argumentiert überzeugend in ihrer Dissertation gegen diese Annahme. Sie lieferte allerdings ebenfalls keine befriedigende Erklärung für die Existenz von Frauen – Jungfrauen oder verheiratete wie im Falle der *basilinna* in Athen – im Dienste männlicher Gottheiten, sondern gibt sich lediglich mit Zweifeln an der Zuverlässigkeit der entsprechenden Quellen zufrieden[19]. Ein Kultkalender des

---

[12] Eine ganze Reihe von Inschriften von der Insel Thera (IG XII 3, 863-883) dokumentiert die Heroisierung von Privatpersonen. In den meisten Fällen wird die ἀρετή des Geehrten als Grund der Heroisierung genannt. Drei Inschriften dokumentieren die Heroisierung eines Asklepiospriesters (865) und eines Apollon-Karneios-Priesters (868-869). Diese Ehre erfahren auch einige Frauen (870, 821, 873-875).

[13] F. Graf, Nordionische Kulte (1985) 207f. mit Anm. 3.

[14] IG IV 716.

[15] S. Zoumbaki, Αρχαιογνωσία 9, 1995/96 [1998], 131ff.

[16] Paus. 2, 33, 2.

[17] IG VII 2465. Die Inschrift ist heute verschollen und blieb undatiert; dank der Umzeichnung könnte man sie anhand der Buchstabenformen in das 4. oder 3. Jh. chronologisch einordnen. Es wird die Weihung der Theokko, der Tochter des Hermaios an Poseidon Empylios überliefert. Theokko wird als Priesterin charakterisiert. Da jedoch die Gottheit, der Theokko dient, nicht explizit genannt wird, darf man davon ausgehen, daß sie mit dem geehrten Gott gleichzusetzen ist, vgl. als Gegenbeispiel die Weihung eines Asklepiospriesters an Poseidon Hippios in Epidauros (IG IV^2 1, 553). A. Schachter, Cults of Boiotia. 2. Herakles to Poseidon, 38. Suppl. BICS (1986) 217 identifiziert ohne zwingende Argumente Poseidon Onchestios mit Poseidon Empylios und sieht dementsprechend in Theokko die Priesterin des Poseidion in Onchestos.

[18] E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (1910) 89ff.

[19] J.A. Turner, Hierieiai: Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece (1983) 177ff. 186f. Man sollte außerdem wie bereits P. Brulé, La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société (1987) 346ff. zwischen Jungfrauen, Ehefrauen und Frauen, die aus Altersgründen nicht mehr gebärfähig sind, im Dienste männlicher Gottheiten differenzieren.

Google Original from

späten 4. Jhs. aus Eleusis erwähnt eine Priesterin des Plouton[20]. Zu den literarischen Quellen und der eleusinischen Inschrift zu Priesterinnen im Dienste männlicher Gottheiten gesellen sich auch Inschriften aus Kleinasien, die dieses Phänomen zumindest für die kaiserzeitlichen Kulte des Ares in Selge und dem ionischen Metropolis belegen. Im Falle von Metropolis muß man allerdings hinzufügen, daß die Priesterin neben einem Priester diente[21].

Man darf die Erklärung für die 'Anomalie' – wie Turner das Phänomen bezeichnet – der Existenz von Priesterinnen in Heiligtümern männlicher Gottheiten im kultischen Bereich und m.E. noch konkreter im Überleben älterer Traditionen suchen. Die Zeugnisse aus der mykenischen Zeit machen deutlich, daß auf Kreta Priesterinnen eine viel bedeutendere Stellung als Priester einnehmen, während in Pylos das Verhältnis ausgewogener ist. Die scharfe Trennung allerdings in eine männliche (Götter-Priester) und eine weibliche Sphäre (Göttinnen-Priesterinen) scheint es nicht gegeben zu haben. Auf einem Linear-B-Täfelchen (Ep 704) verteidigt die Priesterin Eritha die Rechte des Gottes (vermutlich Poseidons) gegenüber dem Demos[22]. Priester und Priesterinnen werden aufgelistet ohne eine deutliche geschlechtsspezifische Zuordnung. In Knossos haben sogar die Winde eine Priesterin. Ich möchte davon ausgehen, daß Priesterinnen in Kulten männlicher Gottheiten als eine Art Überbleibsel älterer religiöser Traditionen angesehen werden sollten[23]. Ähnliches vermutet H. Engelmann für die Priesterin im Kult des Ares in Metropolis, allerdings stammte die entsprechende Tradition aus dem orientalischen und nicht dem griechischen Raum[24]. Für das Überleben mykenischer Traditionen im kalaureatischen Heiligtum gibt es auch einen anderen Anhaltspunkt: E. Konsolaki äußerte die berechtigte Hypothese, daß das mykenische Heiligtum auf der Halbinsel von Methana der Vorläufer der Kultstätte auf Kalaureia war[25], so daß die mykenischen Traditionen in dem späteren Heiligtum weiter tradiert wurden. Die starke Präsenz des weiblichen Elements in altertümlichen und altertümlich wirkenden Kulten unterstützt die Vermutung, daß Traditionen aus den älteren Schichten der griechischen Religion durchaus in späteren Zeiten überlebt haben könnten[26].

---

[20] F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques (1969) Nr. 7 Z. 24; S. Dow – R.F. Healey, A Sacred Calendar of Eleusis (1965) 32ff.

[21] J. Nollé – F. Schindler (Hrsg.), Die Inschriften von Selge (1991) 95ff. Nr. 20.; H. Engelmann: in: G. Dobesch – G. Rehrenböck (Hrsg.), Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens, 14. Erghd. TAM (1993) 171ff.

[22] J. Hooker, in: M. Beard – J. North (Hrsg.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World (1990) 167f. Brulé a.O. 137f. brachte die Priesterin E-ri-ta ausschließlich mit den weiblichen Gottheiten von Pa-ki-ja-ne in Verbindung, während E. Townsend Vermeule, Götterkult. Archaeologia Homerica III 4 (1974) 69f. das Linear-B-Täfelchen so interpretiert, daß die Priesterin mit dem Demos in Streit wegen bestimmter Abgaben liegt, die sie dem Demos schuldet.

[23] A. Schachter, Cults of Boiotia 2, 38. Suppl. BICS (1986) 217ff. nimmt auch für das Poseidonheiligtum in Onchestos eine Priesterin an, allerdings mit schwachen Argumenten, und führt dieses Phänomen auf mykenische Traditionen zurück.

[24] Engelmann a.O. 175f.

[25] E. Konsolaki, ADelt 46, 1991, Chron., 71ff.; dies., in: Peloponnesian Sanctuaries 25ff.; D. Schilardi, in: Helike II 274ff.

[26] Allgemein zu der altertümlichen Rolle der Frauen und insbesondere der βασίλιννα in den athenischen Anthesterien s. Homo Necans 257ff; Griechische Religion 361ff.; A. Avagianou, Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion (1991) 177ff.

Die Eminenz des Poseidonkultes in Mantineia (**Ark 4**), wo Poseidon auch als Schutzgottheit der Stadt galt, dokumentiert sich auch in der Tatsache, daß der Poseidonpriester eponymer Beamter in dieser Stadt war[27]. Vier Freilassungsinschriften aus hellenistischer und römischer Zeit überliefern uns namentlich fünf Priester des Poseidon Hippios in Mantineia[28]. Es scheint, daß Mantineia für innerstädtische Dokumente die Poseidonpriester als eponyme Beamte benutzte, während es als Mitglied des Achäischen Bundes den eponymen Strategen des Bundes in den entsprechenden Dokumenten aufführte[29]. Auch im kleinasiatischen Halikarnassos war der Priester des Poseidon Isthmios – vielleicht sogar ab ca. 645 v.Chr. – der eponyme Beamte der Stadt[30]. In seiner Liste von eponymen Beamten in der gesamten griechischen Welt machte R.K. Sherk deutlich, daß eponyme Priester neben den Archonten die am häufigsten vertretenen eponymen Amtsträger sind[31]. Die Rolle des eponymen Beamten wurde fast immer von horrenden Ausgaben für die Stadt begleitet, da wichtige öffentliche Ämter auch im allgemeinen mit den entsprechenden Kosten verbunden waren, so daß für ein solches Amt nur die vermögendsten unter den Bürgern in Frage kamen. Sherk merkt an, daß solche Ausgaben für eponyme Priester noch größer waren. Die Übernahme eines solchen Amtes konnte sogar den finanziellen Ruin der betreffenden Person herbeiführen[32]. So kam es häufig vor, daß ein einzelner Bürger eine solche Last nicht tragen konnte und dafür ein Gott als *eponymos* fungieren mußte, die Kosten übernahm dann die Kasse seines Heiligtums[33]. Unter diesem Gesichtspunkt darf man sicherlich davon ausgehen, daß die uns namentlich bekannten Poseidonpriester in Mantineia zu den reichsten Bürgern dieser Stadt gehörten. Die genaue Qualifikation für die Wahl zum Poseidonpriester wird aus den inschriftlichen Zeugnissen nicht ersichtlich. Die Namen und *patronymika* machen allerdings deutlich, daß das Amt nicht innerhalb der gleichen Familie blieb. Wahrscheinlich wurden die Priester gewählt und ihr Amt war unter anderem auch eine Art Liturgie.

Fünf kaiserzeitliche Inschriften geben Informationen über Poseidonpriester in Sparta. Aus einem dieser Zeugnisse erfahren wir von der Existenz des ἱερεὺς κατὰ γένος des Poseidon Asphaleios Sextos Eudamos, Sohn des Onasikrates[34]. Aus dem Begriff ἱερεὺς κατὰ γένος geht hervor, daß in Sparta Mitglieder der Familie des Sextos Eudamos das Priesteramt für den Kult des Poseidon Asphaleios (**La 5**) übernahmen. Ob Sextos darüber hinaus auch Priester des Poseidon auf Lebenszeit war, ist nicht

---

[27] s. Kap. III 9.1.3.

[28] IG V 2, 274-277. 342a. Nr. 276 ist stark beschädigt.

[29] IG V 2, 293. S. Dmitriev, REA, 99, 1997, 525ff. stellte fest, daß es in jeder Stadt mehrere eponyme Beamte gab, von denen jeder für seinen eigenen Aufgabenbereich zuständig war; der eponyme Beamte für die Angelegenheiten der gesamten Stadt war lediglich einer davon.

[30] R. Descat, REA 99, 1997, 411ff. Dagegen vermutete R. Sherk, ZPE 88, 1991, 253f., daß es sich um den Priester des Apollon handelte.

[31] R.K. Sherk, ZPE 96, 1993, 277f.

[32] ebenda 283.

[33] L. Robert, Hellenica II (1946) 51ff.

[34] IG V 1, 559. Zu Sextos Eudamos s. zuletzt A. Hupfloher, Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter (2000) 187ff.

Google Original from

klar; häufig ist jedoch ein Priester κατὰ γένος auch διὰ βίου[35]. Die Inschrift belegt auch ein anderes Phänomen, das ab der hellenistischen Zeit immer häufiger anzutreffen ist: Sextos ist laut Inschrift Würdenträger in mindestens sechzehn weiteren Kulten. Die meisten der Priesterämter befinden sich ebenfalls in den Händen seiner Familie.

Drei Inschriften aus dem 3. Jh. n.Chr. betreffen das Priesteramt im Kult des Poseidon Domatites (**La 8**), das ebenfalls innerhalb einer bestimmten spartanischen Familie überliefert wurde. Auffällig ist die Tatsache, daß zwei weitere Kulte, für die sich diese Familie verantwortlich zeichnete, dem Bereich der Genoskulte angehören: die Kulte des Karneios Boiketas (= Oiketas) und des Herakles Genarchas. Eine dieser Inschriften berichtet von Claudia Damostheneia, Priesterin κατὰ γένος des Poseidon Domatites. Auch hier steht – wie auf Kalaureia – eine Priesterin im Dienste des Gottes[36]. Eine zweite Inschrift spricht von einer Priesterin, deren Name verlorengegangen ist, die jedoch derselben Familie angehört. Es ist nicht klar, ob es sich hierbei ebenfalls um Claudia Damostheneia handelt[37]. Bemerkenswert ist die dritte Inschrift, denn sie zeigt einerseits, daß der Kult fest in den Händen der Familie von Claudia Damostheneia war, und andererseits daß das Priesteramt keineswegs an die weibliche oder die männliche Linie der Familie gebunden war: Priester κατὰ γένος des Poseidon Domatites und der anderen Götter war auch Tib. Claudius Aelius Pratolaos, alias Damokratidas, Bruder der Claudia Damostheneia und Adoptivsohn des Tib. Claudius Pratolaos[38].

Die aufgeführten Inschriften lassen folgende Rekonstruktion zu: In der ersten Inschrift ehren Tib. Claudius Aelius Pratolaos, alias Damokratidas und seine Schwester Claudia Damostheneia ihren Vater Tib. Claudius Pratolaos, Sohn des Brasidas. Hier wird Aelius Pratolaos als Priester κατὰ γένος des Poseidon Domatites aufgeführt. In der zweiten Inschrift wird Claudia Damostheneia, inzwischen Priesterin κατὰ γένος des Poseidon Domatites, von ihrem Sohn, Tib. Claudius Aelius Pratolaos, alias Damokratidas, Sohn des Eudamos geehrt. Vermutlich starb Aelius Pratolaos ohne Nachkommen, eventuell sogar ohne geheiratet zu haben. Seine Schwester Claudia Damostheneia übernahm offensichtlich seine Priesterämter. Man darf davon ausgehen, daß, wäre Aelius Pratolaos nicht zu früh verstorben, die Priesterämter an seine Nachkommen und nicht an seine Schwester weitergereicht worden wären. Man sollte im vorliegenden Fall von der Annahme ausgehen, daß das Priesteramt für den Kult des Poseidon Domatites in den Händen einer Familie im engeren Sinne und nicht eines *genos* lag. Letzteres würde die Möglichkeit, daß kein männlicher Nachkomme vorhanden war, ausschließen. Ähnlich wie bei den athenischen Eteoboutadai und ihrer Priesterfunktion im Kult des Poseidon Erechtheus würde dann ein anderes männliches Mitglied der großen Einheit *genos* die Priesterschaft übernehmen, so daß eine

---

[35] S.B. Aleshire, in: R. Osborne – S. Hornblower (Hrsg.), Ritual, Finance, Politics. Festschrift D. Lewis (1994) 327.

[36] IG V 1, 589.

[37] IG V 1, 608.

[38] IG V 1, 497; s. K.M.T. Chrimes, Ancient Sparta (1949) [1971] 473f.; A.J.S. Spawforth, BSA 80, 1985, 232; Hupfloher a.O. 130.

Priesterin absolut nicht möglich wäre[39]. Das spartanische Beispiel spricht dagegen eher für einen von einer Familie im engeren Sinne kontrollierten Kultbetrieb. Dies erklärt auch, weshalb der Dienst einer Frau im spartanischen Kult des Poseidon Domatites zu diesem Zeitpunkt möglich war: Es gab anscheinend beim Tode des Aelius Pratolaos keinen männlichen Nachkommen, der in der Lage oder im entsprechenden Alter gewesen wäre, um die Priesterämter des Verstorbenen zu übernehmen[40].

Eine flavische Inschrift dokumentiert einen weiteren Priester des Poseidon in Sparta: Tib. Claudius Aristokrates[41]. Obwohl der poseidonische Kult in der Inschrift nicht näher spezifiziert wird, darf man mit A.J.S. Spawforth annehmen, daß es sich um den Kult des Poseidon Domatites gehandelt haben dürfte; dafür spricht eindeutig die Zugehörigkeit des Priesters zur Familie der Claudii[42]. Viel wichtiger ist allerdings die Information, daß Tib. Claudius Aristokrates nicht nur als Priester, sondern auch als Nachkomme des Poseidon angesprochen wird (ἱερέα καὶ ἀπόγονον Ποσιδᾶνος)[43].

Oft manifestiert sich die Kontrolle einer Stadt über ein mehr oder weniger überregionales Heiligtum unter anderem auch dadurch, daß der Priester von eben dieser Stadt zur Verfügung gestellt wird. Im Poseidonkult auf der Peloponnes existieren solche Fälle in Korinthien, in der Argolis und in Elis. Das Heiligtum des Poseidon Genesios im argolischen Genesion (**Arg 7**) stand eindeutig in der Einflußsphäre der Stadt Argos. Laut Pausanias waren für die Organisation und Durchführung der Opfer in der Kultstätte die Argiver zuständig[44]. Die Annahme liegt nahe, daß der Priester ebenfalls aus Argos stammte, obwohl dies in der Pausaniasstelle nicht ausdrücklich gesagt wird. In einigen Fällen wird sogar in einem Vertrag festgelegt, welcher Priester in einem Heiligtum opfern darf, wenn mehrere Parteien Ansprüche auf eine Kultstätte erheben[45].

Eine Nachricht bei Strabo erlaubt eine ähnliche Annahme für das triphylische Bundesheiligtum des Poseidon Samios (**El 4**) im südlichen Elis, denn der antike Autor spricht in diesem Zusammenhang von der *epimeleia* der Kultstätte[46]. Der Fall stellt im Vergleich zu Genesion eine unterschiedliche Variante dar, denn das Heiligtum befand sich weder im Gebiet einer bestimmten Stadt, noch war es eine von einem urbanen

---

[39] Zu den Eteoboutadai und das Auswahlverfahren im Rahmen des *genos* für das Priesteramt des Poseidon Erechtheus s. die äußerst interessante These von Aleshire a.O. 333ff. s. zuletzt R. Parker, Athenian Religion. A History (1996) 290ff.

[40] Eine Ehreninschrift aus dem 1. Jh. n.Chr. aus Kremna (?) in Pisidien überliefert aller Wahrscheinlichkeit nach eine ähnliche Situation: Artemis mußte das Priesteramt ihres Vaters Trokondas, eines Priesters κατὰ διαδοχὴν διὰ γένους im Dienste der Artemis Ephesia übernehmen, weil keine männlichen Nachkommen vorhanden waren, vgl. G.H.R. Horsley, AnatSt 42, 1992, 119ff.

[41] IG V 1, 469.

[42] Spawforth a.O. 225; Hupfloher a.O. 182f.

[43] Einige Priesterfamilien stellten eine direkte Verbindung zur göttlichen Sphäre her, indem sie einen Gott oder den Sohn eines Gottes als ihren Urahn ansahen: Die Eteoboutadai in Athen z.B. betrachteten sich als Nachkommen des Boutes, des Sohnes von Hephaistos und Ge, die Kynnidai sahen sich als Nachkommen des Apollon. Alexander von Abonouteichos erhob sich um die Mitte des 2. Jhs. n.Chr. zum Enkelsohn des Asklepios, als er den Kult des Glykon Neos Asklepios in seine Heimatstadt einführte, s. A. Chaniotis, Electrum 6, 2002, 79f.

[44] Paus. 8, 7, 2.

[45] A. Chaniotis, Ktéma 13, 1988, 21ff.

[46] Strab. 8, 3, 13.

Digitized by Google Original from

Zentrum abhängige Kultstätte. Es handelte sich um ein Bundesheiligtum aller Triphylier und die Stadt Makistos organisierte lediglich die kultischen Angelegenheiten, vermutlich stellte sie auch die Priesterschaft zur Verfügung, ohne allerdings Besitzansprüche auf das Heiligtum geltend machen zu können.

Für das isthmische Heiligtum des Poseidon (**Ko 8**) ist in der Kaiserzeit inschriftlich ein Neokoros überliefert[47]. Man darf davon ausgehen, daß das Kultpersonal für die isthmische Kultstätte aus Korinth stammte und dementsprechend auch von dieser Stadt bestimmt wurde. Eine weitere Inschrift identifiziert P. Licinius Priscus Juventianus allgemein als Priester (Ἰουβεντιανὸς | ἱερεύς)[48]. In der Forschung wurde allzu zuversichtlich angenommen, daß Juventianus das Priesteramt im Poseidonheiligtum von Isthmia innehatte, obwohl der Fund nicht aus Isthmia, sondern aus Korinth stammt[49]. Der durch eine lateinische Inschrift als *archiereus* bekannte Juventianus könnte ebenso für einen der zahlreichen Kulte Korinths zuständig gewesen sein[50].

Man darf m.E. von einer Tradition von Jünglingen als Diener Poseidons im helikesischen Heiligtum (**Ac 4**) ausgehen, denn Athenaios überliefert die Existenz von Jugendlichen, den ταῦροι, im Dienste des ephesischen Poseidon-Helikonios-Kultes während seines Festes[51]. Der ephesische Kult des Poseidon Helikonios suchte seine mythischen Ursprünge in der ionischen Wanderung und orientierte sich an dem angeblichen Mutterheiligtum von Helike. Der kultische Name der ephesischen Jugendlichen mit seiner Entlehnung aus der tierischen Welt erinnert an die ephesischen *melissai* oder an die brauronischen *arktoi*. Ihre Rolle beim Fest des Poseidon war fest umrissen: Sie waren für das Weinschenken zuständig. Sie werden von Athenaios ausdrücklich als ἤθεοι (= unverheiratete Jünglinge, das männliche Pendant zu den Parthenoi) charakterisiert. Stille Teilnahme an Männergesellschaften oder sogar Dienen als initiatorisches Element ist unter anderem aus dem Kabirenheiligtum bei Theben, aber auch aus Kreta und Sparta bekannt[52]. Der initiatorische Charakter, den der Kult des Poseidon manchmal aufweisen kann, ist bekannt. Die enge Verbindung Poseidons zu den heranreifenden jungen Männern ist auch archäologisch überliefert: Ein Weihrelief aus Thessalien (phthiotisches Theben) bezeugt die Stiftung von Haarzöpfen an Poseidon, nachdem die Jünglinge in das Mannesalter eingetreten sind[53].

---

[47] SEG XVII 132.

[48] SEG XVII 131.

[49] O. Broneer, Hesperia 8, 1939, 189; J.H. Kent, Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926–1950 (1966) 89 Nr. 201. M. Galli, in: Chr. Reusser (Hrsg.), Griechenland in der Kaiserzeit. Neue Funde und Forschungen zu Skulptur, Architektur und Topographie (2001) 61 spricht sogar von »drei Statuenbasen, die man im Bereich des Palaimonion gefunden hat« und zählt die Basis mit der Juventianus-Inschrift dazu, obwohl sie in der Publikation von Kent explizit als »a statue base of gray marble found in a modern house in New Corinth« beschrieben wird.

[50] Kent a.O. 89 Nr. 199.

[51] Athen. 10, 425C: παρὰ δὲ Ἐφεσίους οἱ οἰνοχοοῦντες ἤθεοι τῇ τοῦ Ποσειδῶνος ἑορτῇ ταῦροι ἐκαλοῦντο. s. dazu K. Waldner, Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis (2000) 66.

[52] L. Töpperwien: in: Kult und Funktion 109ff. (Kabirion); Plut. *Lyk.* 12, 1-5 (Sparta); FGrHist 458 F 2, 467 F 1, Strab. 10, 4, 20-21 (Kreta).

[53] M. Guarducci, L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero (1987) 271f. Abb. 89. Es handelt sich um ein Weihrelief aus dem 2. Jh. v.Chr., das von zwei Brüdern gemeinsam gestiftet wurde. Die dazugehörige Inschrift lautet: Φιλόμβροτος Ἀφθόνητος Δεινομάχου Ποσειδῶν[ι], vgl. F.T. van Straten, in:

Unter einem eher privaten Aspekt sollte man den Poseidonkult im Rahmen von Kultvereinen betrachten. Auf der Peloponnes gab es den Verein der Geraistiastai in Troizen (**Arg 15**) und den der Tainaristai (oder Tainarioi) in Sparta (**La 6, 14**). Dank inschriftlicher Zeugnisse sind wir besser über den Kultverein der Tainaristai informiert[54]. Die Existenz von Kerykes, Auletai, Seher und Gottesträger (= Träger der Statue in den Prozessionen) deutet darauf hin, daß kultische Handlungen auf jeden Fall stattfanden, die einen Priester notwendig erscheinen lassen[55]. Es ist allerdings keineswegs geklärt, ob die Stadt Sparta an den Kulthandlungen der Tainaristai in irgendeiner Form beteiligt war. Ungewiß ist ebenfalls, ob der Verein für die Organisation des offiziellen Kultes des Poseidon Tainarios in Sparta oder auf dem gleichnamigen Kap mitverantwortlich war. Letztere Variante würde dafür sprechen, daß der Kultverein eventuell auch den Priester für den tainarischen und/oder den spartanischen Kult stellte. Eine Alternative wäre, daß die Stadt Sparta für das extraurbane und bedeutendere Heiligtum auf dem gleichnamigen Kap zuständig war, während der Verein der Tainaristai sich um den Kultbetrieb in der kleinen Dependance an der spartanischen Aphetaisstraße kümmerte. Ähnliche Überlegungen und Probleme betreffen den Kultverein der Geraistiastai in Troizen, für den noch weniger Zeugnisse vorhanden sind[56]. Ob seine Rolle im Kult des Poseidon Geraistios rein privat, öffentlich oder eine Mischung aus beiden Aspekten war, muß wegen des Mangels an aussagekräftigen Quellen offen bleiben. Eine interessante Parallele für die mögliche Rolle eines Kultvereines im offiziellen Teil eines Kultes liefert der Korekult in Mantineia. Dort war der Verein der Koragoi für die Organisation des Festes der Koragia und vor allem für die ordentliche Durchführung der Prozession zuständig[57]. Man darf davon ausgehen, daß die Tainaristai und die Geraistiastai in ähnlicher Weise zumindest Teilbereiche der offiziellen Kultausübung übernahmen.

Trotz der spärlichen Nachrichten über die Poseidonpriester auf der Peloponnes läßt sich mit Nachdruck behaupten, daß sich der Poseidonkult in dieser Hinsicht vom Kult anderer Götter nicht wesentlich unterschied. In seinen Heiligtümern dienten, wie allgemein gültig, Priester; zwei Priesterinnen, eine jungfräuliche auf Kalaureia und eine verheiratete in Sparta, machen allerdings deutlich, daß Poseidon zu den wenigen männlichen Gottheiten gehörte, in deren Kult eine Frau als Priesterin fungieren durfte. Sieht man vom delphischen Apollon und dem dodoneischen Zeus ab, wo die Frauen aufs engste mit dem Orakel verbunden waren, sind es vor allem Dionysos, Herakles und Poseidon, denen auch Priesterinnen dienen durften. Für Dionysos bringt die Forschung, aber auch schon die antike Überlieferung, den orgiastischen

---

Versnel, Faith 89, der trotzdem nicht ausschließt, daß es sich auch um eine Weihgabe nach Errettung in Seenot handeln könnte.

[54] F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens (1909) 71f.; F. Vian, RA 22, 1944, 99ff.

[55] Poland a.O. 339ff. mit zahlreichen Beispielen von Priestern als Amtsträgern innerhalb von Kultvereinen.

[56] IG IV 757. Der genaue Charakter der troizenischen Geraistiastai ist zugegebenermaßen sehr problematisch. Es scheint doch kein rein privater Verein zu sein, sondern vielmehr »eine staatliche Korporation« wie Poland a.O. 67 meinte.

[57] IG V 2, 265. Arcadie 346ff.; M. Jost, in: A. Chastagnol u.a. (Hrsg.), Splendidissima Civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques (1996) 193ff.

Digitized by Google Original from

Charakter seines Kultes mit dieser Tatsache in Verbindung[58]. Für Herakles überliefert die literarische Tradition, daß der Dienst einer jungfräulichen Priesterin und zwar δι' βίου in seinem Heiligtum in Thespiai als Strafe anzusehen ist[59]. In bezug auf Poseidon wollte die Forschung in der Priesterin von Kalaureia einen Anklang an die Vergewaltigung der Aithra und Zeugung des Theseus im benachbarten Troizen erkennen[60]. Daraus resultierte der priesterliche Dienst eines Mädchens als eine Art *rite de passage*, der zur sexuellen Reife und zur Ehe, wie im mythischen Fall der Aithra führte. Obwohl die Konnotation des Übergangsritus nicht leichtfertig von der Hand zu weisen ist, vermute ich vielmehr ältere Traditionen vielleicht sogar aus der mykenischen Zeit, wo die geschlechtspezifische Zuweisung von Priestern und Priesterinnen an männliche bzw. weibliche Gottheiten nicht so rigoros war. Man sollte darüber hinaus zwischen Mädchen und Knaben, die in einem Heiligtum kultische Teilaufgaben für eine gewisse Zeit übernahmen (z.B. ἄρκτοι), ohne den alleinigen Priester dargestellt zu haben, und solchen, die tatsächlich die Funktion des Hauptpriesters innehatten, differenzieren. Die Verbindung einer Priesterin mit dem Kult des Poseidon im mykenischen Pylos, die sogar die Rechte seines Heiligtums gegenüber den Ansprüchen des Demos verteidigt, verdeutlicht, daß eine Priesterin im Poseidonkult bereits in der mykenischen Zeit kein Kuriosum darstellte. Die Tatsache, daß es im kaiserzeitlichen Sparta für eine Frau möglich war, das Priesteramt für Poseidon Domatites von ihrem Adoptivbruder zu übernehmen, deutet darauf hin, daß die Priesterämter zumindest gewisser Kulte des Poseidon für Frauen vorbehaltlos offen waren.

Die Tatsache, daß sowohl das Priesteramt für den Kult des Poseidon Domatites als auch jenes für Poseidon Asphaleios fest in den Händen bestimmter Familien waren, zeigt, daß Poseidonkulte in Sparta als wichtig genug angesehen wurden, um die Übernahme des entsprechenden Priesteramtes in eine Prestigeangelegenheit zu verwandeln. Ähnliches galt auch für den Kult des Poseidon Erechtheus in Athen, wo allerdings die Verbindung des *genos* der Eteoboutadai zum Poseidonkult auf der Akropolis eine viel ältere Tradition aufweist.

Die Heroisierung des Poseidon-Phytalmios-Priesters in Troizen ist kein Phänomen, das sich auf den Kult Poseidons und auf die genannte Stadt beschränken läßt. Es zeigt vielmehr, daß der Poseidonkult mit seinen verschiedenen Aspekten in der Stadt von Troizen von besonderer Bedeutung war, so daß prominente Bürger die entsprechenden Priesterämter übernahmen. Die Steigerung einer solchen Heroisierung stellt die Einbindung Poseidons in den Stammbaum der Familie der Claudii dar, die für einen der spartanischen Kulte des Gottes (Domatites) zuständig war. Als eine Ausnahme muß die Funktion des Poseidonpriesters als eponymen Beamten in Mantineia angesehen werden. Am häufigsten erscheinen in dieser Funktion die Priester des

---

[58] H. Jeanmaire, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus (1985) 157ff.; L. Bruit Zaidman, in: G. Duby – M. Perrot (Hrsg.), Histoire des femmes en Occident 1. L'antiquité (1991) 381ff.

[59] Paus. 9, 27, 6-7. N. Loraux, in: D.M. Halperin u.a. (Hrsg.), Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World (1990) 21ff. untersucht die Herakles und das weibliche Element betreffenden Mythen von der Seite der Psychoanalyse. Allgemein zur wechselseitigen Beziehung des Herakles zum weiblichen Element s. C. Jourdain-Annequin – C. Bonnet (Hrsg.), IIe Rencontre Héracléenne. Héraclès les femmes et le féminin (1996).

[60] Griechische Religion 162f.; N. Robertson, in: Dillon, Religion 453ff.

Asklepios[61]. Auf dem griechischen Festland stellt Mantineia das einzige Beispiel eines eponymen Priesters des Poseidon dar. Die einzige Parallele stammt aus dem kleinasiatischen Halikarnassos, wo der Priester des Poseidon Isthmios als eponymer Beamter der Stadt fungierte. Interessant erscheint auch die Vermutung eines kultischen Dienstes von Jünglingen im Heiligtum des Poseidon in Helike. Die kultische Verbindung Poseidons mit Personen vor der Geschlechtsreife ist eindeutig für Ephesos, für das thessalische Theben und auch für das wichtige Poseidion auf Kalaureia belegt.

Der Mangel an ausreichenden Informationen über das Priesteramt im Rahmen des Poseidonkultes konnte dank der mannigfaltigen Inhalte der vorhandenen Zeugnisse einen intensiven Blick in den Kult dieses Gottes nicht verhindern. Der Poseidonkult in all seinen Aspekten war für wichtige Persönlichkeiten, wie in Troizen, und herausragende Familien, wie in Sparta oder Hermione, offensichtlich von Interesse. Priesterinnen in seinem Dienste lassen die Charakterisierung 'Macho-Gott', wie sie von J.N. Bremmer ausgesprochen wurde, eindeutig relativieren[62]. Der Fall Mantineia mit dem eponymen Poseidonpriester zeigt, daß in seltenen Fällen der Poseidonkult im Rahmen eines urbanen Zentrums eine solche Bedeutung erlangte, daß sein Priester zur öffentlichen Datierungsreferenz werden konnte. Der Kult Poseidons im Rahmen von Vereinen in Troizen, Sparta oder auch auf Delos zeugt von einem zurückhaltenderen, privateren Charakter, den sein Kult zuweilen annehmen konnte, wie auch sein Fest auf Ägina verdeutlicht[63].

---

[61] Asklepiospriester als eponyme Beamte sind für das arkadische Pheneos (R. Sherk, ZPE 83, 1990, 264), Epidauros (ebenda 267f.) und für die makedonischen Städte Amphipolis, Mieza und Pella (R. Sherk, ZPE 84, 1990, 249f.) belegt.

[62] GMH 23; K. Waldner, Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis (2000) 66 attestiert Poseidon sogar einen »zu Hybris neigenden Charakter«.

[63] s. Kap. III 2.1.

Google Original from

2. Mit und für Poseidon Feiern: Die Feste Poseidons auf der Peloponnes

Die antike griechische Kultur ist eindeutig als eine besonders intensive Festkultur zu verstehen; ein oberflächlicher Blick auf den Festkalender Athens reicht aus, um deutlich zu machen, welche Fülle an Festen den athenischen Alltag beherrschte. Man bekommt sogar den Eindruck, daß die Zeiten zwischen den verschiedenen Festen oft einfach der Vorbereitung solcher Aktivitäten dienten. Der Fall Athen stellt in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar, wir befinden uns lediglich in der glücklichen Situation, über den athenischen Festkalender außerordentlich gut informiert zu sein[1]. Man darf allerdings davon ausgehen, daß alle griechischen Städte eine ähnlich hohe Anzahl an Festen besaßen, über die uns in den meisten Fällen keine ausführliche Beschreibungen vorliegen[2]. Wertvolle Auskünfte liefern meistens literarische Quellen, die eingehender ein Fest und die damit verbundene Atmosphäre beschreiben; Inschriften dagegen überliefern häufig nur den Namen des Festes und a) im Falle von Siegerinschriften den Agon, in dem der Athlet siegreich war, oder b) im Falle von Festkalendern das Opfertier und seinen Wert. Konkrete religiöse Vorstellungen, die an sich schwer vermittelbar sind, lassen sich durch die vorhandenen Quellen kaum fassen. Oft sind jedoch anhand von überlieferten Anekdoten alltägliche menschliche Gedanken über Feste für einen kurzen Moment greifbar; so wissen wir beispielsweise dank Aelian, daß der Besuch der Olympien in der Hitze des Hochsommers für die Zuschauer auch als Strafe gelten konnte[3]. Die heutige Differenzierung in agonale/profane und religiöse Feste oder Gedenktage gilt für die Antike nicht[4].

Auf der Peloponnes ist die Überlieferungslage relativ problematisch und dies beeinträchtigt zumindest teilweise unser Verständnis der bekannten Poseidonfeste. Ich möchte vorwegnehmen, daß es kaum eine Stadt gegeben haben kann – und dies gilt sicherlich nicht nur für die Peloponnes –, die über kein Poseidonfest verfügte; die Feste, über die Informationen vorliegen, dienen also als Paradigma für die Erfassung

---

[1] J.D. Mikalson, The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year (1975). s. auch C. Trümpy, ZPE 121, 1998, 109ff. zum interessanten Thema der attischen Feste zur Vollmondszeit.

[2] A. Chaniotis, in: M. Wörrle – P. Zanker (Hrsg.), Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus (1995) 147ff. Äußerst wichtig der Anhang am Ende des Artikels (164ff.), wo mehr als 120 neue oder im Hellenismus neu organisierte städtische Feste mit relevanten Quellen aufgelistet werden.

[3] Ael. *var. hist.* 14, 18: Ἀνὴρ Χῖος ὀργιζόμενος τῷ οἰκέτῃ ἔφη 'οὐκ ἐς μύλην ἐμβαλῶ, ἀλλ' ἐς Ὀλυμπίαν ἄξω.' πολλῷ γὰρ ᾤετο πικροτέραν ὡς τὸ εἰκὸς εἶναι τιμωρίαν ἐκεῖνος ἐν Ὀλυμπίᾳ θεώμενον ὑπὸ τῆς ἀκτῖνος ὀπτᾶσθαι ἢ ἀλεῖν μύλῃ παραδοθέντα.

[4] A. Chaniotis, in: J. Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige (1991) 123ff. setzt sich zwar nur mit den Gedenktagen der Griechen auseinander, betont allerdings zugleich, daß eine Trennung zwischen religiösen und anderen (in seinem Falle »historischen«) Festen methodisch erlaubt, jedoch für die Antike nicht existent war.

Digitized by Google Original from

und das Verständnis der peloponnesischen Poseidonfeste und stellen keineswegs Ausnahmen bzw. Einzelfälle dar. Mit Sicherheit wissen wir von elf Festen zu Ehren Poseidons auf der Peloponnes. Vier davon sind vermutlich rein städtische Feste[5], drei sind regionale Feste, an denen Bürger mehrerer Städte einer Landschaft teilnehmen können, und vier haben einen überregionalen Charakter. Für Sparta und Epidauros darf man ebenfalls die Existenz wichtiger Feste zu Ehren Poseidons annehmen, denn im Kalender dieser Städte gab es Monate, die vom Namen her mit dem Kult Poseidons in enger Verbindung standen. In Sparta ist literarisch der Monatsname Gerastios[6], und in Epidauros inschriftlich der Monat Posidaios[7] überliefert.

2.1. Städtische Feste

Athenaios überliefert den Namen Geraistios für einen Monat des troizenischen Kalenders (**Arg 15**)[8]. In diesem Monat fand in Troizen ein mehrtägiges Fest statt, dessen Name nicht bekannt ist. Es liegt allerdings nahe, daß dieses Fest namensgebend für den Monat war und daher Geraistia hieß. Es wurde zu Ehren Poseidons gefeiert und weist auf eine schwer näher zu definierende Verbindung zu dem bereits bei Homer bekannten Heiligtum des Poseidon bei Geraistos auf Euböa, von dem die Scholien zu Pindar ebenfalls über ein Fest mit Agonen zu berichten wissen[9]. An einem der Festtage, den Athenaios nicht konkret definiert, haben Sklaven und freie Bürger zusammen Knöchel gespielt, und die Hausherren ihre Bediensteten empfangen. Es handelt sich um die bekannte Art von Festen, bei denen das Gegenbild der sozialen Ordnung im Mittelpunkt steht. Solche Feste ehren häufig Kronos[10], aber es gibt eine minimale Anzahl von Göttern, denen ebenfalls solch ein Fest gefeiert wird: Poseidon in Troizen, Zeus Peloros in Thessalien, Hermes im kretischen Kydonia[11]. Zwei sich ergänzende und zugleich sich bekämpfende Aspekte charakterisieren die Feste der verkehrten Welt: zum einen das orgiastische, gemeinsame Erleben einer fast absoluten Freiheit, die keine hierarchischen Strukturen duldet und zu einer Art von klassenfreier Solidarität führen kann, und zum anderen die kurzweilige Erschaffung einer neuen (für manche sogar schrecklichen) Realität, die die alltäglichen, sozialen Konflikte

---

[5] C. Trümpy, Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen (1997) 137f.

[6] ebenda 141f.

[7] Man sollte an dieser Stelle betonen, daß einige der Poseidonfeste, die von mir in diesem Kapitel als städtisch gedeutet werden, sehr wohl einen regionalen Charakter gehabt haben könnten; es fehlen allerdings die für eine solche Annahme nötigen Belege in den entsprechenden Quellen.

[8] Athen. 14, 639C: καὶ ἐν Τροιζῆνι δὲ μηνὶ Γεραιστίῳ· πανήγυρις δὲ τότε γίνεται πολυήμερος, ἧς ἐν μιᾷ οἱ δοῦλοι μετὰ τῶν πολιτῶν κοινῇ τε ἀστραγαλίζουσιν καὶ οἱ κύριοι τοὺς δούλους ἑστιῶσιν.

[9] *Schol. Pind. Ol.* 13, 159B. F. Vian, RA 22, 1944, 97ff.; 39, 1952, 129ff. nahm eine direkte Abhängigkeitsverbindung zwischen den Poseidonkulten in Troizen, auf Kap Tainaron und auf Kalaureia und demjenigen auf Euböa an. Dieser Meinung schloß sich auch R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 77ff. an. Obwohl die entsprechenden Gründungslegenden die drei Kultstätten (Geraistos, Kalaureia, Tainaron) in der Tat miteinander verbinden, sollte man m.E. die mythische Überlieferung nicht überstrapazieren. In diese Richtung argumentierte bereits L. Lerat, RA 35, 1946, 196ff.

[10] H.S. Versnel, Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual ^{2}(1994) 89ff.

[11] H.S. Versnel, in: J.N. Bremmer (Hrsg.), Interpretations of Greek Mythology (1987) 130.

intensiviert und – viel wichtiger – umdreht, so daß der Sklave Herr wird[12]. Das Fest spielt mit der allgegenwärtigen Angst der freien Bürger, die eine mögliche Sklavenrevolte mit sich bringt, und so wird durch die Umstrukturierung fester gesellschaftlicher Formen im Rahmen einer religiösen Angelegenheit die panikbringende Vorstellung einer tatsächlichen Umkehrung der Weltordnung durchgespielt und kurzzeitig erlebt. Dies bestätigt wiederum in und dank dieser abschreckenden Form mit Nachdruck die bestehenden sozialen Strukturen[13]. In bezug auf das Knöchelspiel liefert H.S. Versnel eine interessante Interpretation: Das Spiel manifestiert die Ambiguität des Schicksals, die Knöchel (= Würfel), die an diesem Festtag von allen geworfen werden, können ohne Rücksicht auf soziale Position jeden gewinnen oder verlieren lassen[14].

Kronos eignet sich als Gottheit besonders für solche ambivalenten Feste, da er in seiner Person negative wie positive Aspekte und Eigenschaften vereinigt. Er personifiziert zugleich den Göttervater aus dem goldenen Zeitalter des Friedens und der materiellen Üppigkeit wie auch den Vater- und Kindermörder und barbarischen Tyrann. Er ist der Vater des weisen Kentauren Cheiron (= der Böse, Schlechte), einer mythischen Figur, die das Animalische und das Zivilisatorische vereinigt. Eine ähnliche, jedoch abgemilderte Ambivalenz macht sich auch bei Poseidon bemerkbar. Er repräsentiert ebenfalls eine zugleich zerstörende und zivilisatorisch wichtige göttliche Macht. Es ist der Vater einer vorbildhaften Figur wie Theseus und zugleich einer monströsen, Angst verbreitenden Urgestalt wie Polyphem. Seine Verbindung zu einem Fest der verkehrten Welt ist daher verständlich.

Auf der Insel Ägina ist ein Fest zu Ehren Poseidons überliefert (**Arg 2**), dessen mythischer Ursprung und Ablauf von Plutarch beschrieben wird. Von den Ägineten, die vor den Toren Trojas kämpften, kamen nur sehr wenige in die Heimat zurück. Die Verwandtschaft der Zurückgekehrten zog sich aus Mitgefühl mit den trauernden Mitbürgern zurück und organisierte kein öffentliches Fest. Jede Familie speiste und opferte den Göttern allein, kein Fremder durfte an den Festaktivitäten teilnehmen. In Erinnerung daran feierten die Ägineten ein Fest, die Thiasoi, zu Ehren des Poseidon. 16 Tage lang feierte und opferte jede Familie für sich in aller Stille. Aus diesem Grund hießen die Teilnehmer μονοφάγοι (= Alleinesser). Da Sklaven als Diener auch nicht dabei sein durften, muß man davon ausgehen, daß die Familienangehörigen offensichtlich allein für die Zubereitung der eigenen Speisen sorgten. Das Ende des Posei-

---

[12] ebenda 137f. J.N. Bremmer (GMH 58) zweifelt bei solchen Festen den Aspekt der Legitimierung der bestehenden sozialen Strukturen mit dem relativ schwachen Argument an, daß die Sklaven das Fest sicherlich nicht als Legitimation ihrer Situation angesehen hätten. Dabei wird vergessen, daß keineswegs die Sklaven die Initiatoren solcher Feste waren. Mit ähnlicher Argumentation und aus der Sichtweise der Heloten dürfte man dann auch den initiatorischen Charakter der spartanischen Krypteia in Frage stellen, denn sie diente sicherlich nicht der Initiation der Heloten, sondern der spartanischen Epheben.

[13] s. C. Auffarth, Der drohende Untergang (1991) zu einer breiteren Interpretation des Begriffs »Fest der verkehrten Welt«. Besonders wichtig das Kap. 6, 277ff.

[14] Versnel a.O. 141. Zu der Darstellungsweise der verkehrten Welt in der antiken Kunst s. H. Kenner, Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike (1970), wobei Kenner in seiner Untersuchung den Begriff »verkehrte Welt« viel breiter auffaßt.

Original from

donfestes signalisierte ebenfalls ein Fest oder ein festliches Gelage, das Aphrodisia hieß[15].

Bereits M.P. Nilsson erkannte in diesem Poseidonfest eine gentilizische Feier, die sich ausschließlich auf die Mitglieder der Phratrie, des *oikos* im weiteren Sinne, beschränkte[16]. Daß Poseidon als gentilizischer Gott verehrt wurde, wissen wir nicht nur aus Ägina, sondern auch aus Genesion (**Arg 7**) und Sparta (**La 10**), wo er mit der eher seltenen Epiklese Genesios bzw. Genethlios Kultstätten besaß. Unter dem verwandten Aspekt des Domatites besaß er darüber hinaus ebenfalls einen Tempel in Sparta (**La 8**). Anhand des eindeutigen Zusammenhangs des Poseidonfestes mit den Aphrodisia nahm S. Eitrem an, daß während der 16 Tage eine geschlechtliche Enthaltsamkeit galt, die erst mit den Aphrodisia aufgehoben wurde[17]. Sowohl Nilsson als auch Eitrem sahen in den Aphrodisia kein Aphroditefest, sondern vielmehr eine Art Gelage, bei dem Hetären eine große Rolle spielten[18]. Athenaios überliefert, daß berühmte Hetären wie Lais oder Phryne anläßlich des Poseidonfestes auf der Insel verweilten[19].

V. Pirenne-Delforge hat darüber hinaus vermutet, daß auch der gemeinsame maritime Aspekt der beiden Gottheiten eine Rolle bei diesem Fest gespielt haben muß[20]. Ich möchte mich zumindest teilweise dieser Meinung anschließen. Plutarch erwähnt bei der Beschreibung der Vorgeschichte des Poseidonfestes, daß die meisten Ägineten, die nicht zurückkehrten, Meeresstürmen zum Opfer fielen[21]. Es liegt nah, in dem ursprünglichen Fest ein Dankfest an die Meeresgottheiten zu erkennen; Poseidon und Aphrodite sind in dieser Kultverbindung Meeresgottheiten *par excellence*. Dadurch, daß das Fest im Rahmen des *oikos* gehalten wurde, bekam es immer mehr den Charakter einer reinen gentilizischen Feier mit dem ambivalenten Charakter eines Dank- und zugleich Trauerfestes[22]. In diesem Zusammenhang verlor Aphrodite ihre anfängliche Stellung innerhalb der Kultaktivitäten, und aus dem ursprünglichen Aphroditefest mit dem meeresbezogenen Charakter wurde langsam ein Fest für die Liebe nach den 16 Tagen sexueller Enthaltsamkeit. Der Hinweis auf den gemeinsamen maritimen Aspekt der beiden Gottheiten ist sicherlich wichtig, und dennoch wird dadurch vielmehr das mythologische *aition* und nicht der semantische Inhalt des Festes in den Vordergrund gestellt: Das Fest bleibt eine trotz allem merkwürdige Angelegenheit, die

---

[15] Plut. *mor.* 301, 44F: ταῦτ' ἀπομιμούμενοι τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἄγουσι τοὺς καλουμένους 'θιάσους', ἐν ᾗ καθ' αὑτοὺς ἐφ' ἡμέρας ἑκκαίδεκα μετὰ σιωπῆς ἑστιῶνται, δοῦλος δ' οὐ πάρεστιν· εἶτα ποιήσαντες Ἀφροδίσια διαλύουσι τὴν ἑορτήν· ἐκ δὲ τούτου 'μονοφάγοι' καλοῦνται. Bremmer sieht (GMH 54f.) in dem äginetischen Fest -den Übergang von der Sphäre des Kriegs und der Männlichkeit zum Frieden rituell durch deren Gegensatz erleichtert, eben durch die Liebe-. Vorhandene weitreichendere Kultaspekte beider Gottheiten werden von Bremmer plakativ auf Männlichkeit und Krieg für Poseidon, den er häufig als 'Macho-Gott' anspricht, und Liebe für Aphrodite minimiert.

[16] Griechische Feste 73.

[17] S. Eitrem, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte III (1920) 41.

[18] ebenda 41; Griechische Feste 375.

[19] Athen. 13, 588E, 590F.

[20] L'Aphrodite grecque 176ff.

[21] Plut. *mor.* 301, 44E: Τῶν ἐπὶ τὴν Τροίαν στρατευσάντων Αἰγινητῶν πολλοὶ μὲν ἐν ταῖς μάχαις ἀπώλοντο, πλείονες δὲ κατὰ πλοῦν ὑπὸ τοῦ χειμῶνος.

[22] Der Begriff *thiasoi* erscheint auch als Charakterisierung von kleinen Gruppen, die an der kultischen Verehrung von Heroen (Totenkult) beteiligt sind, vgl. W.J. Slater, GRBS 30, 1989, 486.

in ihrer Ausführung, wie Burkert treffend bemerkte, an die attischen Choen erinnert[23]. Er spricht in bezug auf die Choen vom Aspekt der Schuld, und liefert somit eine weitere Parallele zu den äginetischen Thiasoi, die ja vorwiegend wegen der kollektiven Schuld der aus Troja Zurückgekehrten gegenüber den trauernden Mitbürgern in dieser Form gefeiert werden sollten.

Nilsson, der das äginetische Fest mit dem attisch-ionischen Fest der Apaturien, bei dem unterschiedliche Götter immer wieder im Zentrum standen, verglich, konnte sich allerdings die ausschließliche Verbindung des Festes der Geschlechterverbände auf Ägina mit Poseidon nicht erklären[24]. Und doch tritt Poseidon häufig in Verbindung zu Stämmen oder *gene* sowie neben Apollon als ionischer Stammvater auf. Auf seine Kulte als Genethlios und Domatites auf der Peloponnes wurde bereits hingewiesen, so daß ein solcher Kultaspekt für Poseidon nicht als abwegig oder schwer erklärbar angesehen werden kann.

Die lange Dauer des Festes fällt ebenfalls aus dem Rahmen; vermutlich läßt sich diese Tatsache dadurch erklären, daß dieses Fest nicht den eigentlichen Charakter eines Stadtfestes mit den üblichen Bestandteilen einer solchen Aktivität hatte, sondern vielmehr einen Zeitraum darstellte, in dem der *oikos* zusammenkam, gemeinsam Poseidon opferte und eine Zeit der Stille und der Enthaltsamkeit verbrachte. Dies erinnert wiederum an die Apaturien, die zwar vom Staat öffentlich anerkannt waren, jedoch nicht von entsprechenden Kultbeamten, sondern von den betreffenden Phratrien organisiert wurden[25].

Für das arkadische Pallantion (**Ark 10**) überliefert Dionysios von Halikarnassos ein Fest namens Hippokrateia, wonach sich die römischen Consualia richteten[26]. Obwohl die direkte aitiologische Verbindung zwischen den beiden Festen als problematisch gelten könnte, muß man nicht unbedingt auch an der Existenz eines Poseidonfestes in Pallantion zweifeln[27]. In einem Gebiet wie Arkadien, wo Poseidon in enger Verbindung zur Pferdezucht steht und oft den Kultbeinamen Hippios trägt, wäre ein Fest mit dem Namen Hippokrateia, bei dem Pferderennen stattfanden, keine Besonderheit. Interessant erscheint auch der Festname, der als Antonym zu Hippolytos zu verstehen ist[28]. Ob man wie bei den Consualia von einem stark agrarischen Charakter der Festivitäten ausgehen darf, ist m.E. fraglich, denn in Arkadien ist dieser doch seltene Kultaspekt Poseidons nicht vorhanden, seine Verbindung zu Demeter hat einen anderen, eher chthonischen und nicht unbedingt agrarischen Charakter.

Die sog. Damononinschrift aus Sparta berichtet von einem Poseidonfest, das in Therapne 2 km südöstlich von Sparta entfernt stattgefunden hat[29]. Die Feier wurde zu

---

[23] Homo Necans 244 mit Anm. 23.

[24] Griechische Feste 73f.

[25] Zu den attischen Apaturien im Monat Pyanopsion s. L. Deubner, Attische Feste ^{2}(1956) 232ff.; H. W. Parke, Athenische Feste (1987) 131ff.

[26] Dion. Hal. 1, 33, 2: ἀπέδειξαν δὲ καὶ Ποσειδῶνι τέμενος Ἱππίῳ καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν ὑπ' Ἀρκάδων, Κωνσουάλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων κατεστήσαντο.

[27] J.P. Thuillier, MEFR 87, 1975, 563ff.; E. Gabba, Dionysius and the History of Archaic Rome (1991) 134ff.

[28] Zum Namen Hippolytos und einer äußerst interessanten Interpretation desselben s. W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual (1979) 112ff.

[29] IG V 1, 213.

Google Original from

Ehren des Poseidon Gaiaochos abgehalten und Pferdeagone sowie Laufwettbewerbe (Stadion und Diaulos) waren Bestandteil der Festivitäten. Das Heiligtum lag günstigerweise beim spartanischen Hippodrom (**La 13**). Die Inschrift nennt keinen konkreten Namen, sondern spricht lediglich vom Fest »in dem [Heiligtum oder Temenos des Poseidon] Gaiaochos« (ἐν τῷ Γαιαόχου). Bezeichnenderweise spricht Xenophon ebenfalls vom »Hippodrom beim [Heiligtum oder Temenos] des Gaiaochos«[30]. Das Heiligtum muß demnach einen solchen Bekanntheitsgrad besessen haben, daß die Nennung des Kultbeinamens im Genitiv topographisch als *pars pro toto* für die umliegende Gegend fungierte.

2.2. Regionale Feste

Dank der bekannten Damononinschrift aus Sparta erfahren wir von der Existenz zweier Poseidonfeste mit dem Namen Pohoidaia[31]. Sie fanden im lakonischen Helos [**La 3**] und im messenischen Thuria [**Me 4**] statt. Das epigraphische Zeugnis überliefert lediglich den Namen und das Vorhandensein eines Pferdeagons, an dem Damonon gewann. Wichtig ist dennoch die Feststellung, daß mitten im dorischen Sprachgebiet an zwei Orten ein Fest mit einem nicht-dorischen Namen vorkommt, der sich sprachlich dem arkadischen nähert und darüber hinaus auf das vordorisch-mykenische Substrat in diesen Regionen hinweist[32]. Allerdings überliefert eine Inschrift des 3. Jhs. aus Thuria für das Poseidonfest in dieser Stadt auch eine zweite Variante des Namens: Poseidaia[33]. Dank dieser Inschrift wissen wir, daß sich die agonale Komponente des Festes nicht nur auf den hippischen Agon beschränkte: Das epigraphische Zeugnis überliefert die Existenz eines Waffenlaufs, eines *hoplites diaulos*.

Im südelischen Heiligtum des Poseidon Samios fand ein Fest statt, dessen Name nicht überliefert ist. Man weiß allerdings, daß für die Dauer der Festivitäten eine Ekecheirie herrschte, die Samion hieß. Daher lautete der Name des Festes aller Wahrscheinlichkeit nach Samia. Der Waffenstillstand bedeutet, daß dieses Fest keine lokal samische, sondern eine Angelegenheit des gesamten Triphylien war, die eine gesicherte Reise zum Kultort unabdingbar machte. Es ist nicht klar, ob das Fest nur von Angehörigen der samischen Amphiktyonie besucht wurde oder ob auch weitere Gemeinden an dem Fest teilnehmen durften. Über den Ablauf des Festes ist wenig bekannt, auf jeden Fall war ein gemeinsames Opfer der triphylischen Amphiktyonen Teil der Festlichkeiten.

2.3. Überregionale Feste

Dank einer Inschrift aus der zweiten Hälfte des 3. Jhs. v.Chr. aus Sikyon ist auf dem Kap Rhion ein Fest mit dem Namen Rhieia (Ῥίεια) überliefert[34]. Es handelt sich

---

[30] Xen. *hell.* 6, 5, 30.

[31] IG V 1, 213.

[32] C. Trümpy, Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen (1997) 25 Anm. 99, 29f.

[33] IG V 1, 1387.

[34] IG IV 428.

um die Inschrift der Athletenstatue des Kallistratos, ein Werk des Thoinias[35], die unter anderem seine Siege im Pankration, Ringkampf und Boxen bei den Rhieia dokumentiert. Demnach muß das Poseidonfest auf dem Kap Rhion (**Ac 6**) eine relativ große und wichtige Angelegenheit gewesen sein, wenn man berücksichtigt, daß die zum Fest gehörenden Agone auch für Athleten aus anderen Regionen der Peloponnes attraktiv waren. Eine inhaltliche, semantische Verbindung zwischen dem Poseidonfest und einem Ariadne-Dionysos-Fest auf dem Kap, wie sie von W. Burkert angenommen wird, ist trotz ihrer Attraktivität sehr spekulativ[36].

Für das arkadische Mantineia ist ebenfalls dank einer epigraphischen Quelle aus Epidauros ein Fest belegt, dessen Name direkt von Poseidon abgeleitet wird: Poseidaia[37]. Wiederum verfügen wir lediglich über den genauen Namen des Festes und über die Information, daß im Rahmen des Festes Pferdeagone im Hippodrom stattfanden. Es ist eindeutig, daß dieses Fest mit dem Heiligtum der Hauptgottheit Mantineias, Poseidon Hippios in Verbindung zu bringen ist, in dessen Nähe laut Pausanias der Hippodrom sich befand (**Ark 4**). Sehr wahrscheinlich handelt es sich sogar um das Hauptfest der Stadt zu Ehren der Schutzgottheit. In Poseidonfesten spielten hippische Agone eine zentrale Rolle, die offensichtlich die besondere Beziehung Poseidons zum Pferd widerspiegelten[38].

Der Quellenmangel, der für die meisten Poseidonfeste gilt, betrifft in diesem Ausmaß das panhellenische isthmische Fest keineswegs. Wie bereits erwähnt, läßt sich die Trennung des agonalen von dem religiösen Aspekt in der ganzheitlichen Betrachtung eines Festes nicht vertreten, so daß zumindest eine kurze Auseinandersetzung mit den isthmischen Spielen erforderlich erscheint. Wichtig hierbei ist die Bemerkung C. Ulfs, daß in Orten panhellenischer Kulte eine Differenzierung zwischen dem panhellenischen und dem sicherlich existierenden lokalen Fest notwendig ist[39]. Es ist allerdings nicht immer leicht, aus der Fülle der überlieferten Informationen diejenigen zu trennen, die nur die eine oder die andere Festivität betreffen.

Die isthmischen Spiele wurden alle zwei Jahre im Frühjahr ausgetragen. Für ihre Gründung gab es in der Antike wie für die Olympien zwei Legenden, die die Spiele mit dem Heros Melikertes/Palaimon bzw. Poseidon verbanden[40]. Erstere Variante ist aller Wahrscheinlichkeit nach korinthischen Ursprungs und besagt, daß der korinthische König Sisyphos die Isthmien als Leichenspiele zu Ehren des verstorbenen Kindes

---

[35] Zu dem hellenistischen Bildhauer Thoinias aus Sikyon s. zuletzt H. Müller, Chiron 19, 1989, 516ff.

[36] Homo Necans 226.

[37] IG IV^2 1, 629.

[38] s. auch Kap. III 5.2.1 und 7.4.

[39] C. Ulf, in: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland (1997) 40.

[40] P. Angeli Bernandini, QuadUrb 16, 1973, 138ff. möchte beide Varianten kombinieren und in den isthmischen Spielen (aber auch in den anderen panhellenischen Festen) einen ἀγὼν ἐπιτάφιος erkennen, der später mit einer olympischen Gottheit, Poseidon, in Verbindung gebracht und dementsprechend ausgerichtet wurde. Allgemein zur mythischen Überlieferung in bezug auf das isthmische Heiligtum und die dazugehörigen Spiele s. zuletzt Isthmia VIII 423ff.

Google Original from

Melikertes/Palaimon gegründet hat[41]. Ein Gründungsmythos dieser Art liegt allen vier panhellenischen Spielen zugrunde[42]. Die zweite Mythosvariante ist womöglich athenischen Ursprungs; nach dieser hat Theseus die Spiele zu Ehren seines Vaters Poseidon gegründet[43]. Obwohl die erste Variante die ältere zu sein scheint, fand die Theseuslegende großen Anklang, denn die Athener genossen bei den Isthmien das Privileg der Prohedrie[44].

Umstritten ist, ob die Isthmien kurz vor oder kurz nach den Pythien gegründet wurden, da für beide Spiele das Gründungsdatum 582 v.Chr. überliefert ist[45]. Das älteste Objekt, das mit Sicherheit mit den Isthmien in Verbindung zu bringen ist, ein Halter mit Weihinschrift aus der ersten Hälfte des 6. Jhs. v.Chr.[46], trägt zu einer Entscheidung in dieser Frage nicht bei. Bei den Siegesepigrammen gibt es keine Regel, in welcher Reihenfolge die panhellenischen Spiele aufgelistet werden, bei denen der Athlet gewonnen hat, so daß daraus keine qualitative und somit eventuell chronologische Reihenfolge zu rekonstruieren wäre, in der die verschiedenen Spiele gegründet wurden[47].

Die Isthmien waren wie auch die restlichen drei panhellenischen Spiele ein στεφανίτης ἀγών; die Athleten bekamen bei diesen Spielen keine Geldsummen oder andere materiellen Preise, sondern einen Kranz aus der jeweiligen Pflanze des Schutzpatrons der Spiele. O. Broneer konnte zeigen, daß in Isthmia bis zum frühen 5. Jh. der Siegeskranz aus Fichtenzweigen bestand. Ab dem frühen 5 Jh. bis zum 2. Jh. v.Chr. wurde der Siegeskranz aus Sellerieblättern gemacht. Broneer vermutete mit guten Argumenten, daß diese Änderung in Anlehnung an die Nemeen vorgenommen wurde, die ebenfalls zu Ehren eines verstorbenen und heroisierten Kindes, des Ophel-

---

[41] Pind. fr. 56 (Snell 6.5 [1]): χορεύουσαι αἱ Νηρεῖδες ἐπεφάνησαν τῷ Σισύφῳ / Αἰολίδαν δὲ Σίσυφον κέλοντο / ᾧ παιδὶ τηλέφαντον ὄρσαι / γέρας φθιμένῳ Μελικέρτᾳ.

[42] E. Protonotariou-Deilaki, in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, Athen 5.-9. September 1988 (1992) 167ff. Problematisch allerdings für Delphi.

[43] Plut. *Thes.* 25, 5: καὶ τὸν ἀγῶνα τεθῆναι διὰ τοῦτον ὑπὸ Θησέως. C. Calame, Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique (1990) 224f. mit Anm. 94.

[44] Plut. *Thes.* 25, 5: ἔταξεν οὖν καὶ διωρίσατο πρὸς τοὺς Κορινθίους Ἀθηναίων τοῖς ἀφικνουμένοις ἐπὶ τὰ Ἴσθμια παρέχειν προεδρίαν. In bezug auf diese Information werden von Plutarch Hellanikos (FrGrHist 4 F 165) und Andron von Halikarnassos (FrGrHist 10 F 6) zitiert.

[45] E.R. Gebhard, in: Mind and Body. Ausst.-Kat. Athen (1989) 83; dies., in: Coulson – Kyrieleis (Hrsg.) a.O. 73ff. vgl. auch den m.E. völlig abwegigen Versuch von D. Hegyi, Specimina Nova 11, 1995, 76 die Gründung der isthmischen Spiele in die mykenische Zeit zu datieren. Für die archäologische Begründung ihrer Thesen bezüglich des Poseidon- und des Palaimonkultes benutzt die Autorin bezeichnenderweise lediglich die Vorberichte und nicht einen einzigen Band der Isthmia-Publikationen. Zur Aufgabe des Heiligtums und zum Ende der Spiele in der Spätantike s. zuletzt R.M. Rothaus, Corinth: The First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion (2000) 84ff.

[46] J. Ebert, Griechische Siegesepigramme (1972) 31ff. Nr. 1; W. Peek, ZPE 23, 1976, 77f.; Allgemeiner zu Halteren s. D. Knoepfler, CRAI 1994, 337ff.

[47] Für Epigramme, bei denen die Isthmien nach den Pythien aufgeführt werden s. Ebert a.O. 66ff. Nr. 15; 92ff. Nr. 26; 118ff. Nr. 37; 129ff. Nr. 39; 165f. Nr. 54. Für Epigramme, bei denen die panhellenischen Spiele nicht in der üblichen Reihenfolge aufgelistet werden, s. ebenda 113ff. Nr. 34; 115ff. Nr 35; 138ff. Nr 43; 157ff. Nr. 50; 181f. Nr. 60. Dagegen machen die Oden des Pindar und des Bakchylides deutlich, daß in der Antike dem olympischen und dem pythischen Sieg mehr Gewicht als dem isthmischen beigemessen wurde – mit dem Sieg bei den Nemeen an letzter Stelle dieser Rangordnung –, s. F. Cairns, in: Achaia und Elis 95ff.

tes/Archemoros stattfanden[48]. Die antike Überlieferung gibt uns darüber hinaus die Information, daß sich die Kränze der Isthmien und Nemeen trotzdem unterschieden: Der isthmische Kranz wurde aus getrockneten Sellerieblättern gemacht, während für den nemeischen frische Sellerieblätter verwendet wurden[49]. Ab dem 2. Jh. v.Chr. sind für die Isthmien beide Kranztypen, sowohl aus Fichte als auch aus Sellerie, überliefert.

Das gymnische Programm der Spiele bestand aus den auch aus Olympia bekannten Disziplinen und begann mit Trankopfern, die den Festfrieden eröffneten. Darüber hinaus fanden musische Wettkämpfe statt, die in der Kaiserzeit zu den bedeutendsten musischen Agone der griechischen Welt gehörten[50]. In Anbetracht der engen Verbindung Poseidons zur Reiterei dürfte man annehmen, daß die hippischen Agone bei den Isthmien besonders gefeiert wurden[51]. Es ist möglich, daß auch Schiffahrtwettkämpfe stattfanden. Dion Chrysostomus beschreibt einen solchen mythischen Wettkampf in Isthmia, bei dem Iason mit der Argo gesiegt hat, worauf er sein Schiff dem Gott gestiftet hat[52].

Die Regeln der Isthmien sind zwar nicht bekannt, sie dürften jedoch denen der Olympien ähneln[53]. Aus unbekannten Gründen waren die Eleer, Organisatoren der olympischen Spiele, von den Isthmien ausgeschlossen, ohne daß dies den Ausschluß der Korinther von den Olympien zur Folge hatte[54]. Die Regel, die Ausländern die Teilnahme an den Spielen Griechenlands verbot, wurde zuerst bei den Isthmien aufgehoben: Schon ab 229 v.Chr. durften Römer an den Spielen im Poseidonheiligtum teilnehmen[55]. Archäologische Funde aus dem Heiligtum haben deutlich gemacht, daß die Schiedsrichter für ihre Urteile Stimmplättchen aus Blei benutzten; auf einigen von ihnen haben sich Disqualifizierungsurteile erhalten[56]. Philostrat überliefert uns einen Bestechungsfall im Ringkampf der Knabenklasse, der mit Sicherheit Konsequenzen gehabt haben muß[57].

Die ausgelassene Atmosphäre während der Isthmien, die allerdings auch bei anderen Festen solcher Art geherrscht haben muß, wird sehr lebendig von dem Redner Dion Chrysostomos in seiner Rede über die Arete beschrieben: Um den Tempel des Poseidon schrien sich armselige Sophisten um die Gunst des Publikums die Seele aus dem Hals und beschimpften sich gegenseitig, während ihre Schüler miteinander strit-

---

[48] O. Broneer, AJA 66, 1962, 259ff. Zum isthmischen Kranz s. auch M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (1982) 131ff.

[49] *Schol. Pind. Ol.* 3, 27: Νεμέων σέλινον χλωρόν, Ἰσθμίων σέλινον ξηρόν; *Schol. Pind. Isthm.* 2, 19c: τοῖς [οὖν] τὰ Ἴσθμια ἀγωνιζομένοις σέλινον ξηρὸν ὁ στέφανος, ὑγρὸν δὲ τοῖς τὰ Νέμεα.

[50] Chr. Vendries, in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 269ff.

[51] Die ersten drei aus den insgesamt neun gut erhaltenen isthmischen Oden des Pindar sind Athleten gewidmet, die als Wagenlenker (1. und 2.) bzw. Reiter (3.) siegreich waren.

[52] Dion Chrys. *or.* 37, 15: ἐγένετο δὲ καὶ νεῶν ἅμιλλα, καὶ Ἀργὼ ἐνίκα, καὶ μετὰ ταῦτα οὐκ ἔπλευσεν, ἀλλὰ αὐτὴν ἀνέθηκεν ὁ Ἰάσων ἐνταῦθα τῷ Ποσειδῶνι.

[53] P. Siewert, in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, Athen 5.-9. September 1988 (1992) 113ff.

[54] Paus. 5, 2, 3; 6, 3, 9, 16, 2.

[55] Polyb. 2, 12, 8, vgl. auch F.W. Walbank, A Historical Commentary on Polybius I (1957) 160f.

[56] D.R. Jordan – A.J.S. Spawforth, Hesperia 51, 1982, 65ff.; D.R. Jordan, Hesperia 63, 1994, 111ff.

[57] Philostr. *gymn.* 45.

Google Original from

ten. Prosaautoren lasen ihre schwachsinnige Werke vor, und viele Dichter ernteten Bewunderung für ihre Dichtkunst. Zauberkünstler demonstrierten ihre Kunst, Wahrsager sagten die Zukunft voraus, unzählige Redner verdrehten das Recht, und viele Krämer verkauften ihre Ware[58].

Die Stadt Korinth war der Organisator der isthmischen Spiele bis zu ihrer Zerstörung im Jahre 146 v.Chr. Danach übernahm Sikyon die Organisation. Lange herrschte in der Forschung die Meinung, daß Korinth zwischen 7 v.Chr. und 3 n.Chr. die Spiele wieder, und zwar im Poseidonheiligtum, organisiert hat[59]. Nach den neuen Untersuchungen im Heiligtum (**Ko 8**) hat sich herausgestellt, daß das Heiligtum mindestens bis zur Mitte des 1. Jhs. n.Chr. keineswegs der Veranstaltungsort einer größeren öffentlichen Aktivität gewesen sein konnte. E.R. Gebhard konnte zeigen, daß die Spiele in der Zeit zwischen 146 und 44 v.Chr. in Sikyon stattgefunden haben. Schon 40 v.Chr. waren jedoch die Spiele unter der Obhut der Korinther. Allerdings wurden die Isthmien erst um oder kurz nach der Mitte des 1. Jhs. n.Chr. wieder im Poseidonheiligtum ausgetragen[60]. Das würde bedeuten, daß die Spiele für ungefähr 100 Jahre in Korinth selbst stattfanden.

Eindeutig zum lokalen Festhorizont gehören die Versammlungen, die im Gebiet des späteren Heiligtums bereits ab dem 11. Jh. stattfanden. Schon für diese Zeit spricht C. Morgan von einem überregionalen Kultort mit entsprechendem Fest, das womöglich aus einem gemeinsamen Opfer und anschließendem Festmahl bestand[61]. Für diese Vorstufe des Kultes im isthmischen Heiligtum darf man von einem offenen Platz ausgehen, wobei die Festteilnehmer in Zelten untergebracht wurden. Die Opfer, die von zahlreichen Autoren erwähnt werden, könnten Teil sowohl des panhellenischen wie des lokal-korinthischen Festes gewesen sein. Dagegen möchte ich die nächtliche *teleté* mit den *holokausta* für Palaimon eher dem lokalen Element zuschreiben. Der mystische Charakter des Festes und seine Geheimhaltung scheinen dem offenen panhellenischen Charakter der isthmischen Spiele zu widersprechen. Da die Quellen darüber hinaus auch von *thysiai*, d.h. olympischen Opfern zu Ehren Palaimons berichten, sollte man sie eventuell dem panhellenischen Fest zuschreiben und auch von einer Dualität in der Auffassung der Riten für Palaimon in einer lokalen (chthonischen) und einer panhellenischen (olympischen) Ebene ausgehen.

Im lakonischen Heiligtum des Poseidon Tainarios auf dem gleichnamigen Kap (**La 14**) wurde ein Fest zu Ehren des Gottes mit dem Namen Tainaria gefeiert; die Teilnehmer an diesem Fest hießen Tainaristai[62]. Darüber hinaus existierte der Kultverein der Tainaristai, der aller Wahrscheinlichkeit nach an der Organisation des Festes

---

[58] Dion Chrys. *or.* 8, 9.

[59] Isthmia II 67 mit Anm. 2.

[60] E.R. Gebhard, in: Gregory, Corinthia 79ff. K.W. Arafat, Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers (1996) 107f. glaubt, daß die Korinther die Organisation der Isthmien erst in der Zeit zwischen 7 v.Chr. und 3 n.Chr. übernommen haben.

[61] C. Morgan, in: Placing the Gods 109ff. C. Ulf, in: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland (1997) 44 zieht sogar für diesen Zeitraum einen Heroenkult in Betracht. Dagegen spricht eindeutig die Tatsache, daß kein archäologisch faßbares Element, wie ein Grab, vorhanden ist, das mit dem frühen Kulthorizont in Verbindung zu bringen wäre. Zur Spezifizierung solcher Elemente in Zusammenhang mit dem Heroenkult s. M. Deoudi, Heroenkulte in homerischer Zeit (1999) 9ff.

[62] Hesych. s.v. Tainarias: παρὰ Λακεδαιμονίοις ἑορτὴ Ποσειδῶνος· καὶ ἐν αὐτῇ Ταιναρισταί.

beteiligt war[63]. Plutarch beschreibt in seinem Symposion der sieben Weisen genau dieses Poseidonfest: Drei Tage lang wurde am Poseidonaltar geopfert, am letzten fanden auch nächtliche Tänze und *paidiai* direkt am Strand statt, die sich durch die ganze Nacht hinzogen. Während dieses Festes kam der von einem Delphin gerettete Kitharaspieler Arion in dem Heiligtum an, der dann von den Festteilnehmern in ein Zelt gebracht wurde. Daraus darf man schließen, daß die Teilnehmer während der Feier in Zelten übernachteten[64]. Das Fest war nicht nur für Lakonier offen; wie aus dem Bericht des Plutarch deutlich hervorgeht, durften auch Bewohner anderer Regionen teilnehmen, sogar die Entsendung von Theorien war möglich. Teil des Festes muß auch eine feierliche Prozession gewesen sein, denn für den Kultverein der Tainaristai ist das Amt des Gottesträgers belegt. Ein weiteres Element des Festes war aller Wahrscheinlichkeit nach auch die rituelle Waschung der Kultstatue im Meer, denn für die Tainaristai ist auch das Kultamt des *balaneus* inschriftlich überliefert[65]. Trotz der Entfernung zwischen Sparta und Tainaron wäre m.E. eine *pompé*, die das politische Zentrum der südlichen Peloponnes mit einer seiner wichtigsten extraurbanen Kultstätten verband, durchaus in Betracht zu ziehen[66].

Ein antikes Scholion zu den Hippeis des Aristophanes überliefert die Bekränzung der Statue des Poseidon in Tainaron durch die Heloten. Es ist allerdings nicht klar, ob es sich hierbei um ein weiteres Element der oben aufgeführten Festlichkeiten handelt, oder ob ein unabhängiges von Heloten organisiertes Fest zu Ehren Poseidons gemeint ist, oder ob das Überlieferte als literarische Fiktion zu verstehen ist[67].

2.4. Überblick

Die Beschäftigung mit den Festen ähnelt oft dem Blick auf ein großes Gesamtbild durch das Mikroskop: Man bekommt fragmentarische, partielle Informationen, die mühsam wieder in einer Ganzheit zusammengefügt werden müssen, ohne jegliche Garantie auf Erfolg. Die Auseinandersetzung mit den peloponnesischen Poseidonfei-

---

[63] s. Kap. III 1.

[64] Plut. *mor.* 160D: Ἔτι δὲ τοῦ Σόλωνος λέγοντος εἰσῆλθε Γόργος ὁ Περίανδρου ἀδελφός· ἐτύγχανε γὰρ εἰς Ταίναρον ἀπεσταλμένος ἔκ τινων χρησμῶν, τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν καὶ θεωρίαν ἀπάγων. F: Ἔφη τοίνυν Γόργος ὅτι, τῆς θυσίας ἐφ' ἡμέρας τρεῖς συντελεσθείσης ὑπ' αὐτοῦ καὶ τῇ τελευταίᾳ παννυχίδος οὔσης καὶ χορείας τινὸς καὶ παιδιᾶς παρὰ τὸν αἰγιαλόν. 161B: Κομίσαντες οὖν ἐπὶ σκηνὴν αὐτόν. Zur Unterbringung von Heiligtumsbesuchern s. unter anderem M. Dillon, Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece (1997) 206ff. Zahlreiche *leges sacrae* beinhalten Einschränkungen in bezug auf das Aufstellen von Zelten in einem Heiligtum (s. z.B. die bekannte *lex sacra* aus Andania, F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques [1969] Nr. 65 Z. 34ff.). Zelten in einem Heiligtum konnte allerdings auch Teil des Rituals sein, wie eine äußerst interessante *lex sacra* des 1. Jhs. v.Chr. aus Kos zeigt (Sokolowski a.O. Nr. 168).

[65] F. Vian, RA 22, 1944, 100 mit Anm. 3.

[66] Zum Thema Prozession in der Antike s. M.P. Nilsson, Opuscula Selecta I (1951) 166ff.; RE XLII (1952) 1878ff. s.v. Pompa (Bömer); F. Graf, in: The Role of Religion 55ff. Eine wichtige Inschrift aus Ephesos (350-300 v.Chr.) überliefert die Prozession vom Tempel der Artemis Ephesia in dieser Stadt zu der Dependance des Heiligtums in Sardeis, SEG XXXVI 1011; vgl. auch O. Masson, REG 100, 1987, 225ff. Bei Prozessionen spielten Entfernungen offensichtlich keine Rolle.

[67] *Schol. in Aristoph. Hipp.* 1225: μιμεῖται δὲ τοὺς εἵλωτας ὅταν στεφανῶσι τὸν Ποσειδῶνα. R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 73 nimmt mit Vorbehalt an, daß dies einen Teil der Tainaria darstelle. J. Ducat, Les Hilotes, 20. Suppl. BCH (1990) 188 glaubt dagegen nicht an die Existenz eines solchen Festes, über das sonst alle Quellen schweigen.

Google Original from

ern zeigt deutlich diese Problematik und erlaubt zugleich Rückschlüsse auf den Poseidonkult im allgemeinen. Ausführliche Informationen liegen nur für die Isthmien und die Tainaria vor, während die Berichte über die Thiasoi oder die Geraistia trotz ihrer schmerzhaften Knappheit noch ausreichend für das Verständnis ihres Inhaltes sind. Für die restlichen Feste wissen die Quellen lediglich vom Namen und eventuell von der Existenz eines Agons zu berichten. Die Poseidonfeste auf der Peloponnes zeigen mehrheitlich, daß der Pferdeagon ein konstitutives Element der Festivitäten zu Ehren dieses Gottes darstellte. Es ist auffällig, daß von den elf uns bekannten Poseidonfesten sechs eine oder mehrere Varianten des Pferde- bzw. Wagenrennens beinhalten. Daß es sich hierbei nicht nur um das Agonale handelt, sollte klar sein, denn die enge Verbindung Poseidons zum Pferd ist allgemein bekannt und schließt darüber hinaus auch die Gesellschaftsschichten ein, die mit der Pferdezucht und -besitz in Verbindung stehen[68].

Drei der Feste leiten ihren Namen von Poseidon direkt ab (in Helos, Mantineia und Thuria), fünf weitere stehen in enger onomatologischer Verbindung zur Lokalität des entsprechenden Heiligtums oder zu einer topographisch bedingten Kultepiklese des Gottes (auf dem Kap Rhion, in Isthmia, in Samikon, auf dem Kap Tainaron und in Troizen), und schließlich drei tragen Namen, die eine indirekte (in Pallantion und in Therapne) oder gar keine Verbindung zu Poseidon (auf Ägina) haben. Die Feste, deren Name sich direkt vom Namen Poseidons ableiten läßt, befinden sich bezeichnenderweise entweder in Arkadien oder in einer vordorischen Namensform in Lakonien und Messenien. Mit guten Argumenten rekonstruierte C. Trümpy anhand der Monats- und Festnamen in Griechenland ein Fest namens *Posidâia, das bereits in mykenischer Zeit existiert haben muß und besonders wichtig für die Südgriechen war. Nach Trümpy gehen Monats- und Festnamen in der Form mit -s- oder -h- (Pos- oder Poh-) auf das südgriechische, d.h. mykenische Substrat zurück[69]. In den drei oben angeführten Poseidonfesten hat sich zumindest in der Namensform die mykenische Tradition erhalten.

Mindestens sieben poseidonische Feste (Pohoidaia von Helos und Thuria, Rhieia, Poseidaia von Mantineia, Samia, Tainaria und Isthmien) haben einen regionalen oder sogar überregionalen Charakter, der im Falle der Isthmien spätestens seit dem 6. Jh. panhellenisch wird. Dennoch unterscheiden sich die Heiligtümer in ihrer jeweiligen Bedeutung und Entwicklung: In Samikon ist die Kultstätte von Anfang an ein wichtiges amphiktyonisches Heiligtum und sakrales Zentrum Triphyliens, Tainaron ist eine bedeutende Kultstätte auch für die vordorische Bevölkerung Lakoniens und wird erst sehr spät zu einem der beiden Bundesheiligtümer der Eleutherolakonen, und Isthmia beginnt als korinthischer sakraler *meeting place* und entwickelt sich in Anlehnung an Olympia und nach dem Bemühen Korinths zu einem panhellenischen Kultzentrum[70].

---

[68] Vgl. die enge Verbindung zwischen den athenischen Hippeis und dem Kult des Poseidon Hippios am Hippios Kolonos.

[69] C. Trümpy, Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen (1997) 29f.

[70] C. Ulf, in: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland (1997) 37ff. vertritt die mir unverständliche These, Heiligtümer seien in ihrer Frühzeit unabhängige Einheiten, die sich später gegen die Eingriffe der sich langsam bildenden Staaten zu schützen versuchten (-weil aber für die Festorte solches -politisches- Gewicht nur in Fortführung der alten Funktionen erreichbar ist, müssen sich von den Zentralisierungstendenzen, welche die entstehenden Staaten auszeichnen, möglichst frei halten-). Die Politik großer Festorte geht nach Ulfs Auffassung nicht auf die

Gemeinsam ist allen Kultorten das, was auch die dazugehörigen Feste zum Ausdruck bringen: die Zusammenführung von Bevölkerungsgruppen, die zusammengehörig sind oder sich als solche empfinden, ein Aspekt, den Poseidon auch als Bundesgott häufig aufweist[71].

Die Tainaria sind darüber hinaus das Fest, das uns eine wertvolle Innenansicht einer Poseidonfeier liefert: Eine Pompe, rituelle Waschung der Kultstatue, Übernachtung der Festteilnehmer (Tainaristai) im Freien, dreitägige Opferungen am Poseidonaltar, nächtliche Tänze und *paidiai* an der malerischen Bucht direkt vor dem Heiligtum und die Teilnahme von Besuchern aus anderen Städten scheinen Bestandteile des Festes gewesen zu sein. Die Multifunktionalität des Festortes und somit die Mannigfaltigkeit des Kultes offenbart sich, sobald die Tatsache in Erinnerung gerufen wird, daß genau in derselben Kultstätte, wo die fröhliche Feier stattfand, sich einer der Eingänge zum Hades befand und νεκρομαντεία ebenfalls zum Kultbetrieb gehörte. Eben diese Bipolarität Poseidons macht es möglich, daß ein anderes Fest, die Geraistia, den Charakter eines Festes der verkehrten Welt aufweist[72], während das äginetische Fest der Thiasoi ebenfalls zwei unterschiedliche Aspekte des Gottes vereinigt: Der maritime, oft gefahrvolle Poseidon verbindet sich mit dem Aspekt des Genethlios in einem Fest, das bereits in der Antike als merkwürdig galt und in seiner Formsprache an die attischen Choen und die Apaturien denken läßt.

kontrollierende Gemeinde, die es ja für ihn nicht gibt, sondern auf das Kultpersonal zurück. Für ein von der Polis unabhängiges Kultpersonal (wie in Anatolien und vielleicht in Didyma) fehlt jedoch im frühen Griechenland jeder Anhaltspunkt; s. auch Kap. III 1.

[71] s. Kap. III 9.2.5.

[72] Die Annahme von F. Vian, RA 22, 1944, 103, daß die Tainaria auch den Charakter eines Festes der verkehrten Welt aufwiesen, läßt sich keinesfalls belegen.

Digitized by Google Original from

3. Töten für Poseidon: Poseidonische Opferrituale

Zahlreiche Untersuchungen über den antiken Ritus räumen den Opferritualen und insbesondere dem Tieropfer einen zentralen Platz ein[1]. Die Bedeutung des Opfers für das Verständnis der griechischen Religion wurde sehr früh erkannt und mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen erläutert. Hierbei lassen sich zwei Hauptrichtungen erkennen: die strukturalistische, die sich mit dem Opferritual und seiner Signifikanz für und in dem griechischen Kontext auseinandersetzte, und die evolutionistische, die Fragen nach dem Ursprung der Opferrituals stellte und sich unter anderem der Ethnologie oder sogar der Psychologie bediente[2].

Eine Auseinandersetzung mit konkreten Opferritualen wird durch die äußerst diffizile Ausgangsposition mit den fragmentarischen literarischen Quellen und ihrem Wahrheitsgehalt und den oft unzureichend dokumentierten Grabungsbefunden erschwert. Hinzu kommt ein Faktum, das allzu gern vergessen wird: Im antiken Griechenland gab es in bezug auf Kult- und Opferrituale trotz einer sonst auffälligen Mitteilsamkeit kein theoretisch fundiertes Erklärungsbedürfnis; wir haben keine griechische Theologie, die mit den Augen des Eingeweihten die abstrakten religiösen Vorstellungen hinter den komplizierten Ritualen zu ergründen versucht[3]. Es lassen sich lediglich Versuche von religiösen Außenseitern wie den Orphikern oder den Pythagoräern feststellen, die eigenen häretischen Einwände gegen die offizielle Religion theologisch argumentativ zu untermauern[4]. Im 'normalen', alltäglichen Kultleben,

---

1 So z.B. P. Stengel, Opferbräuche der Griechen (1910). Einen profunden und zugleich kritischen Überblick bietet J.N. Bremmer, in: Ansichten 9ff., wo es auch um Begrifflichkeit in der religionsgeschichtlichen Forschung geht. s. auch die Untersuchung von V. Pirenne-Delforge, in: Éditer Pausanias 109ff., die sich mit den verschiedenen Opferformen auf der Basis der von Pausanias verwendeten Terminologie auseinandersetzt.

2 (Auswahl) Strukturalismus: J. Rudhardt, Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique (1958); M. Detienne – J.-P. Vernant (Hrsg.), The Cuisine of Sacrifice among the Greeks (1989); J.-P. Vernant, in: Le sacrifice 1ff. Evolutionismus: K. Meuli, Gesammelte Schriften II (1975) 907ff. [ursprünglich von 1946]; J.-P. Guépin, The Tragic Paradox: Myth and Ritual in Greek Tragedy (1968); R. Girard, La violence et le sacré (1972); Homo Necans; W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual (1979); ders., in: R.G. Hamerton-Kelly (Hrsg.), Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation (1987) 149ff.; J.Z. Smith, in: ebenda 191ff.

3 W. Burkert, in: Le sacrifice 99f. empfindet diesen Zustand aus Gründen der wissenschaftlichen Objektivität sogar als ausgesprochen positiv.

4 A.-F. Morand, in: Greek Divinity 169ff. [Orphiker]. W. Burkert, in: B.F. Meyer – E.P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian Self-Definition 3: Self-Definition in the Greco-Roman World (1983) 1ff.; L. Zhmud, Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus (1997) 107ff. bes. 126f. zur allgemeinen Ablehnung des Fleischverzehrs mit Ausnahme des aus Opfertieren stammenden Fleisches, denn Opfertiere waren nach den Pythagoreern keine reinkarnierten Menschen [Pythagoreer].

Google Original from

von dem die meisten Quellen berichten, begegnen wir statt dessen aitiologischen Mythen als Erklärung des Ursprungs der verschiedenen Rituale, die häufig keinen Raum für Abstraktion im theologischen Sinne zulassen[5].

Vor diesem eher problematischen Hintergrund weisen die Opferrituale zu Ehren Poseidons auf der Peloponnes eine überraschende Vielfältigkeit auf. Mit nur wenigen Ausnahmen handelt es sich um Blutopfer, die sich mit Hilfe des ursprünglichen Opferanlasses in reguläre, einmalige und private untergliedern lassen. In einer letzten Kategorie könnten außergewöhnliche Opfer subsumiert werden, die im Hinblick auf das Opfertier bzw. den konkreten Ritus diese Bezeichnung verdienen. Fast alle Tierbrandopfer entsprechen der Burkert'schen Kategorie des Tieropfers mit anschließender Festmahlzeit[6].

Die Mehrheit der Poseidon geltenden Opfer läßt sich als »normal« (in der Bremmer'schen Terminologie »normativ«[7]) bezeichnen. Hiermit meine ich das bekannte Opferritual, bei dem sich das Opfertier freiwillig zum Altar führen läßt, sein Einverständnis für die bevorstehende Tötung gibt, mit Wasser und Gerstenkörnern beworfen und geschlachtet wird. Danach werden die Innereien (σπλάγχνα) an Obeloi gespießt, am Altar geröstet und gespeist[8]. Die Opferteilnehmer dürfen das Fleisch verzehren, während der Gottheit die Schenkelknochen mit Schwanz und das Fett überlassen werden. F. van Straten erkannte zu Recht in dem sonderbar aussehenden Objekt auf dem Altar bei den zahlreichen Opferdarstellungen genau diese Tierteile, die für die Gottheit bestimmt waren[9]. Genaue osteologische Untersuchung des Knochenmaterials aus dem Altarbereich in einigen Heiligtümern, darunter im Artemision von Ephesos[10] und am Tempel auf dem aseatischen Berg Agios Elias[11], bestätigen die literarischen und ikonographischen Quellen. In früheren Ausgrabungen wurde oft, wenn überhaupt, nur die Tierart und nicht der genaue Körperteil des ἱερεῖον bestimmt.

---

[5] A. Henrichs, in: Ansichten 33ff.

[6] W. Burkert, in: G. Stephenson (Hrsg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft (1976) 171f. Zum Opferritual als Zeichen s. F. Graf, in: R. Posner u.a. (Hrsg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheorethischen Grundlagen von Natur und Kultur 1 (1997) 949ff.

[7] J.N. Bremmer, in: S. Settis (Hrsg.), I Greci. Storia, cultura, arte, società I. Noi e i Greci (1996) 249ff.

[8] Eine allgemeine Einführung in die verschiedenen Opferrituale bietet M. Giebel, Tiere in der Antike. Von Fabelwesen, Opfertieren und treuen Begleitern (2003) 32ff. 49ff. (antike Kritik an das Tieropfer). Zur Darstellung des Opfers in der griechischen Kunst s. F. van Straten, in: Gifts 159ff.; ders., Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece (1995); N. Himmelmann, Tieropfer in der griechischen Kunst (1997).

[9] F. van Straten, in: Greek Cult Practice 51ff.; ders., Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece (1995) 118ff. Zum selben Ergebnis bezüglich der Identifizierung der Opferteile auf Altären auf Vasendarstellungen kam auch – und wohl unabhängig davon – K.W. Berger, Tieropfer auf griechischen Vasen (1998) 125ff. [Diss. abgeschlossen 1988].

[10] P. Wolff, in: S. Sahin – E. Schwertheim – J. Wagner (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens I. Festschrift K. Dörner (1978) 107ff.

[11] Vortrag von Jeannette und Bjorn Forsén am Heidelberger Archäologischen Institut (01.07.1999). Dies. – E. Östby, in: Defining Arkadia 179. Für präzisere osteologische Untersuchungen des Knochenmaterials aus griechischen Heiligtümern plädiert auch R. Hägg, in: CPAE 49ff.

In den Fällen, wo die antiken Quellen mehr als nur den Akt des θύειν beschreiben, läßt sich erkennen, daß das Opferritual nicht nach einer wie auch immer zu verstehenden autonomen, »inneren Logik«, wie F. Graf meinte[12], sondern sehr wohl dem jeweiligen Charakter des Gottes entsprechend stattfindet[13]. So auch im Falle Poseidons, bei dem häufig der Kultaspekt die Art des Opfers mitbestimmt.

3.1. Reguläre Opfer

Die regulären Opfer bergen keine großen Überraschungen bezüglich des Kultcharakters des Poseidon, denn sie sind jedem Gott mit olympischem Charakter gemeinsam. Kleine Details könnten jedoch unser Bild vom antiken Opferritus allgemein ergänzen.

Charakteristisch für die profane, pragmatischere Bedeutung des Tieropfers ist die Geschichte der argivischen Götter in Aigion. Aus unbekannten Gründen mußten die Argiver Bronzestatuen der Götter Poseidon, Herakles, Athena und Zeus nach Aigion bringen, wo sie auf der Agora aufbewahrt wurden (**Ac 2**). Die Bewohner von Aigion sollten die Statuen jeden Tag mit Opferungen ehren, für deren Kosten die Argiver aufkommen würden. Daraufhin opferten die Aigieis so viele ἱερεῖα wie nur möglich, damit die gesamte Stadt reichlich mit Fleisch versorgt werden konnte[14]. Dies zeigt in einer zugegebenen Übertriebenheit eindeutig, daß Opfer am Altar nicht nur als eine spirituelle, gemeinschaftliche Erfahrung, konstituierend für den Zusammenhalt des Kollektivs, sondern auch als eine Gelegenheit angesehen werden muß, bei der der Grieche zu einer willkommenen Ergänzung seiner eher vegetarischen Speisekarte kam[15]. Zufriedene und gesättigte Bürger sind wahrlich keineswegs unwichtig für ein gut funktionierendes Gemeinwesen.

Anhand dieser anekdotenhaften Nachricht können wir eine zweite Ebene des Opfers erkennen: Dem Opferteilnehmer werden profane Bedürfnisse wie Nahrungsaufnahme erfüllt. Zuvor dienen die gesamte Opferkulisse und der klar definierte Ablauf, mit der Tiertötung an der Spitze der Pyramide, der rituellen Erfahrung. Verbindung mit dem Göttlichen und Sicherheit vor Hunger, gewährleistet durch die Gottheit und die Teilnahme an deren Ehrung, ergänzen sich harmonisch.

Der einzige Fall – neben dem Thunfischopfer (s.u.) –, in dem Poseidon als Empfänger eines Primitialopfers erscheint, ist in Troizen[16]. Burkert brachte m.E. zu Unrecht dieses Opfer mit dem Stadtgott Poseidon Basileus in Verbindung[17]. Vielmehr sollten wir in dem Adressaten des Opfers Poseidon Phytalmios erkennen. Die Gründungslegende seines Tempels (**Arg 16**) liefert auch den Grund für dieses für Posei-

---

12 F. Graf, in: Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich (1980) 220.

13 R. Scullion, ClAnt 13, 1994, 75ff.

14 Paus. 7, 23, 9-11.

15 M.H. Jameson, in: C.R. Whittaker (Hrsg.), Pastoral Economies in Classical Antiquity (1988) 105f. In einem späteren Aufsatz maß Jameson dem Sehen des rituellen Vorgangs eine höhere Bedeutung bei als dem gemeinsamen Speisen nach dem Opfer, vgl. M.H. Jameson, in: S. Goldhill – R. Osborne (Hrsg.), Performance, Culture, and Athenian Democracy (1999) 321ff.

16 Plut. *Thes.* 6, 1.

17 Griechische Religion 115ff.

Google Original from

don eher untypische Ritual. Nachdem der Gott die Felder Troizens durch Salzwasser unfruchtbar machte, wurde sein Zorn durch die Gründung eines Tempels besänftigt. Man muß demnach im Primitialopfer nicht nur eine allgemeine Form des *do ut des* sehen, sondern darüber hinaus auch eine sehr konkrete Präventivmaßnahme, die durch die wiederholte Erstlingsabgabe kontinuierlich erneuert wird. Die Troizenier opfern Poseidon das, was er durch sein Tun der Stadt wegnehmen kann. Im Falle Troizens liefert die Legende um die Kultgründung gleichzeitig den nüchternen Grund für die Entstehung des Opferrituals: Angst.

In Korinth ist lediglich die θυσία eines weißen Stieres an Poseidon Damaios (**Ko 3**) bekannt[18]. Opferriten waren in der Antike allgegenwärtig, deshalb verzichteten die antiken Autoren in den meisten Fällen auf ausführliche Beschreibungen. Man kann dann nur mit Hilfe des benutzten Vokabulars Aussagen über den Charakter des Opfers wagen. Im Falle des korinthischen Opfers weisen der *terminus technicus* θυσία und die Farbe des Tieres auf den olympischen Charakter des Rituals hin[19].

Neben dem altertümlich wirkenden, unblutigen Opfer an Poseidon und Zeus Laoitas (**El 2**) in der Altis von Olympia (s.u.) wurden laut Pindar an dem Doppelaltar der beiden Götter auch Stiere geopfert[20]. Das Opfern an diesem Altar war eine besondere Ehre, die nur den bei den Olympien siegreichen Athleten vorbehalten blieb.

Isthmia (**Ko 8**) ist einer der seltenen Fälle, wo archäologischer Befund und literarische Quellen sich ergänzen. Laut Quellen wurden dem Poseidon in Isthmia bei Liedern und Gebeten Stiere geopfert[21]. Das Knochenmaterial aus dem Bereich des Altars zeigt allerdings ein differenziertes, der Realität näher liegendes Bild. Dem Gott wurden neben Stieren auch Schweine, Schafe, Ziegen und sogar Vögel geopfert. Interessanterweise befanden sich unter den ausgegrabenen Knochen auch Hörner- und Schädelfragmente; ein deutlicher Hinweis darauf, daß auch der Kopf von Tieren auf dem Altar verbrannt werden konnte, ohne daß man von einem *holokauston* ausgehen müßte[22].

Der Befund aus Isthmia ist keineswegs einmalig. Die Vorberichte über die osteologischen Untersuchungen des Materials aus dem großen Altar des ephesischen Artemision zeichnen ein ähnlich vielfältiges Bild[23]. Interessanter erscheint in Isthmia jedoch die Existenz einer dem Gott geweihten, heiligen Rinderherde[24]. Von der Existenz solcher Herden gibt es sporadische Erwähnungen in den antiken Quellen. Das Heiligtum der Athena Alea in Tegea besaß eine heilige Herde, die im Gegensatz zu der isthmischen gemischt war. Eine zweite Rinderherde des Poseidon ist für ein nicht näher zu lokalisierendes Heiligtum in Thrakien belegt. Solche heilige Herden

---

[18] Pind. *Ol.* 13, 98f.

[19] J. Casabona, Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec (1966) 126ff.

[20] Pind. *Ol.* 5, 10.

[21] Ael. Arist. *Isthm.* 31; Hdt. 8, 123; Himer. *or.* 47, 82-84; Steph. v. Byz. s.v. Ἰσθμός; Xen. *hell.* 4, 5, 1.

[22] G. Ekroth, The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults, 12. Suppl. Kernos (2002) 289 Anm. 377.

[23] Wolff a.O. In der Tabelle auf S. 108 werden sogar menschliche Knochen erwähnt, ohne jedoch im Text darauf einzugehen.

[24] Philostr. *imag.* 2, 16, 3: Θύει δὲ ταῦρον τουτονὶ (dem Palaimon) μέλανα ἀποσπάσας οἶμαι αὐτὸν ἐκ τῆς τοῦ Ποσειδῶνος ἀγέλης.

sind allerdings eher eine Randerscheinung, in den meisten Fällen wurden die Opfertiere gekauft[25].

Wie in den anderen zwei panhellenischen Heiligtümern auf der Peloponnes, Olympia und Nemea, gesellt sich auch in Isthmia neben den olympischen Hauptkult ein chthonischer Heroenkult, der teilweise zu einer unabdingbaren, rituellen Ergänzung in diesen Heiligtümern wird. Im Falle von Isthmia übernimmt der heroisierte Knabe Melikertes/Palaimon diese Funktion. Zum athenisch/phönizischen Kult des bärtigen Palaimon besteht keine erkennbare Verbindung[26]. Der griechische Kult Palaimons fand meiner Ansicht nach zusammen mit dem des Dionysos in den Grotten statt, deren Inneres als Bankettraum ausgearbeitet war. Es könnte sich um eine Form der θεοξένια handeln, bei denen die Gottheit angeblich am gemeinsamen Festmahl teilnahm[27]. In römischer Zeit konzentrierte sich der Kult im süd-südöstlichen Bereich des Heiligtums. Hier wurden zu Ehren Palaimons in Opfergruben *holokausta* dargebracht. Das Opfertier war ein schwarzer Stier aus der Herde des Poseidon und die Opferteilnehmer sollten ein Opfergewand (ἐσθῆς) tragen. Das gesamte Vokabular, das die antiken Autoren zur Beschreibung des Palaimonopfers benutzen (σφάττειν, ὄργια, ἐναγίσματα), weist ohne jeglichen Zweifel auf seinen vorwiegend chthonischen Charakter hin[28]. Man sollte zumindest für diese Zeit einen mystischen Ritus voraussetzen, den der Terminus τελετή nahelegt, der häufig auch in Verbindung zu den Mysterien der Demeter verwendet wird[29].

Man sollte m.E. nicht ohne Vorbehalte vom kaiserzeitlichen auf den griechischen Opferritus für Palaimon schließen, wie Burkert dies getan hat: Die drei Opfergruben (βόθροι) mit den darin entdeckten Stierknochenresten, die im Palaimonionbezirk ausgegraben wurden, haben die literarische Überlieferung um die kaiserzeitlichen Holokausta bestätigt. Etwas Ähnliches aus der griechischen Phase des Heiligtums liegt bislang nicht vor[30]. Allerdings war das Opfer an Palaimon keineswegs ausschließlich chthonisch. Bei gemeinsamen Opferungen für die Hauptkultempfänger des isthmischen Heiligtums (Poseidon, Amphitrite, Palaimon, Leukothea) waren die ihm geltenden Opfer eindeutig olympischen Charakters (θυσία, σπονδαί).

---

[25] M.H. Jameson, in: C.R. Whittaker (Hrsg.), Pastoral Economies in Classical Antiquity (1988) 104; S. Isager, in: T. Linders – B. Alroth (Hrsg.), Economics of Cult in the Ancient Greek World (1992) 15ff.

[26] F. van Straten, BABesch 49, 1974, 170ff.; M.-F. Baslez, in: C. Bonnet – E. Lipinski – P. Marchetti (Hrsg.), Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia (1986) 292f.; LIMC VI 1 (1992) 442ff. s.v. Melikertes (Vikela, Vollkommer); P. Reichert-Südbeck, Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia (2000) 171ff. D. Hegyi, Specimina Nova 11, 1995, 74 sieht in der Präsenz Palaimons in Isthmia einen Kult aus der mykenischen Zeit.

[27] Griechische Religion 174ff.; M.H. Jameson – D.R. Jordan – R.D. Kotansky, A *Lex Sacra* from Selinous (1993) 67ff.; M.H. Jameson, in: CPEE 35ff.

[28] Zu den Termini *enagizein, enagisma, enagismos, enagisterion* s. zuletzt Ekroth a.O. 74ff.

[29] Homo Necans 220; R. Seaford, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State (1994) 385f.

[30] Von eventuellen Unterschieden im Opferritus und allgemeiner im Kult zwischen der griechischen und der römischen Zeit gehen auch H. Koester, in: D.L. Balch – E. Ferguson – W.A. Meeks (Hrsg.), Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe (1990) 355ff. und R.A. Seelinger, Maia 50, 1998, 271ff. aus. C. Morgan (Isthmia VIII 340ff.) äußerte sich sehr skeptisch über die mögliche Existenz eines griechischen Palaimonkultes im isthmischen Poseidion.

Original from

Poseidon- und Palaimonopfer sowie die darüber hinausgehenden Kulte bilden zwei sich ergänzende Polen, die sich eher selten in Form von gemeinsamen olympischen Opfern annähern. Wie im parallelen Fall Olympias mit Zeus und Pelops findet das olympische Opfer an Poseidon tagsüber statt, das Palaimonopfer muß hingegen nachts abgehalten werden[31]. Die θυσία an Poseidon vollzieht sich am monumentalen Altar, die ἐναγίσματα des Palaimon in den dafür vorgesehenen Opfergruben. Die Anomalie des chthonischen Opfers an Pelops in Olympia, bei dem die Teilnehmer das Fleisch des Opfertieres doch verzehren durften[32], wird dadurch aufgehoben, daß in diesem Falle der Eintritt in den Zeustempel verboten ist. Solche, wenn auch marginale, Schnittpunkte zwischen Poseidon- und Palaimonopfer sind in Isthmia nicht vorhanden; jede Gottheit bleibt ungestört in ihrer eigenen Einflußsphäre: Poseidon in seiner olympischen, lichtdurchfluteten Funktion als Herr des Heiligtums und Palaimon in seiner chthonischen, nächtlichen Funktion als Schattenseite und ergänzende Antithese Poseidons am Rande seiner Kultstätte und nicht in deren Zentrum wie in Olympia. Man bekommt den Eindruck, als würden die panhellenischen Heiligtümer mit den allgegenwärtigen Welten des Olympischen und des Chthonischen, die sonst wenig in Berührung kommen, einen Anspruch auf religiöse Globalität erheben.

Für das lakonische Tainaron (**La 14**) wird ein dreitägiges Fest mit einem Opfer (θυσία) für Poseidon überliefert, an denen auch Teilnehmer mit Theorien teilnehmen durften. Opfer wurden drei Tage lang dargebracht[33]. Während eines solchen Festes soll ein Delphin den Dichter Arion ans Land gebracht haben. Dieser Mythos erinnert an die entsprechenden Legenden des wiederum von einem Delphin ans Land gebrachten Leichnams des Hesiod in Lokris und des Melikertes/Palaimon in Isthmia[34] und an die Münzendarstellungen des delphinreitenden Poseidonsohnes Taras. Wassersymbolik mit ihrer reinigenden Kraft spielt bei diesen Mythen vielleicht eine Rolle[35]. Über den genauen Ablauf der Opfer ist in den Quellen nichts enthalten. Auffällig

---

[31] W.J. Slater, GRBS 30, 1989, 485ff. relativiert zu Recht die scharfe Antithese zwischen chthonischem und olympischem Ritus am Beispiel des Pelops, erwähnt allerdings mit keinem Wort das Verbot, den Zeustempel nach dem Verzehr des Fleisches beim Pelopsopfer zu betreten. R. Scullion, ClAnt 13, 1994, 75ff.; ZPE 132, 2000, 163ff. hat gezeigt, daß auch bei chthonischen Opfern gegessen werden kann; allerdings muß das Fleisch vor Ort gegessen werden (οὐ φορά - Opfer). Für eine unterschiedliche Interpretation des Begriffes οὐ φορά im Opferritus s. M.H. Jameson, in: S. Goldhill – R. Osborne (Hrsg.), Performance, Culture, and Athenian Democracy (1999) 327f. [als Versuch »... to prolong and complete the drama of delivering a gift to the gods and then feasting gratefully on the god's bounty...«]. Zum heroischen Opfer s. G. Ekroth, in: V. Pirenne-Delforge – E. Suárez de la Torre (Hrsg.), Héros et héroïnes dans le mythes et les cultes grecs, 10. Suppl. Kernos (2000) 263ff.; dies., The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults, 12. Suppl. Kernos (2002) bes. 310ff., wo die Autorin sich mit dem Thema olympisch-chthonisch intensiv auseinandersetzt und sich skeptisch gegenüber den Thesen Scullions äußert.

[32] Eine Inschrift des späten 2. Jhs. v.Chr. aus Amorgos (IG XII 7, 515) überliefert Opfer zu Ehren des heroisierten Aleximachos. Für die Opferung eines Ochsen wird der Begriff *thyein*, für die Opferung eines Widders der Begriff *sphazein* verwendet. Bezeichnenderweise sollte das Fleisch des Widders einen Teil der Preise für die Sieger in den Spielen zu Ehren des Aleximachos ausmachen, vgl. D.D. Hughes, in: R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek Hero Cult (1999) 169.

[33] Plut. *mor.* 160D. F.

[34] Homo Necans 218ff.

[35] R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion (1983) 226f. Zur Nutzung von Perirrhanterien und Wasser im sakralen Bereich s. auch H. Pimpl, Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem

ist allerdings die Tatasache, daß von einem drei Tage dauernden Opfer die Rede ist – entweder fand an jedem Festtag ein großes Opfer an Poseidon statt, oder verschiedene Stadien eines dreitägigen Festes mit dem Opfer an Poseidon als Höhepunkt werden unter dem Begriff θυσία subsumiert (Ankunft an der Kultstätte, Vorbereitung des Opfers, eventuell rituelle Waschungen im Meer, das Opfer an Poseidon, Opfermahl, anschließende Tänze und *paidiai*).

Ein kleines späthellenistisches Weihrelief an Poseidon aus dem lakonischen Teuthrone (**La 15**) mit der Darstellung eines Schweines dürfte man mit einem entsprechenden Opfer in Verbindung bringen[36].

Eine Inschrift auf einem kleinen Altar in Epidauros aus dem 5./4. Jh. v.Chr. überliefert das Darbringen von Opferkuchen an Poseidon, die Inschrift nennt sogar explizit die Zahl drei (**Arg 5**)[37]. Die Priester in einem Heiligtum hatten häufig das Recht (durch *leges sacrae* belegt), solche Opferkuchen zu verzehren, und dies war den Opfernden bewußt[38]. Eine Parallele findet sich in einem privaten Kultkalender römischer Zeit aus Athen, der die Darbringung eines Opferkuchens an Poseidon am 8. Poseideon überliefert[39].

3.2. Einmalige Opfer

Einmalige Opfer unterscheiden sich zwar in den Formalien nicht von den üblichen Opfern, benötigen jedoch zu ihrer Durchführung einen bestimmten Anlaß. Nach den Seeschlachten bei Patrai, Naupaktos und Rhion im Jahre 429 v.Chr. stifteten die Athener im Poseidontempel von Antirrhion ein erbeutetes gegnerisches Kriegsschiff und führten im direkt gegenüber liegenden Poseidontempel von Rhion (**Ac 6**) ein Opfer an Poseidon und Theseus durch[40]. Die Quellen sprechen von einer θυσία, die das Ritual eindeutig als ein übliches Opfer mit einem deutlichen Dankcharakter ausweist, wie man ihn für Opfer nach einer siegreichen kriegerischen Auseinandersetzung kennt[41]. Oft bekommen dann solche einmaligen Rituale den regulären Charakter eines jährlichen Opfers, wie der Fall des Zeus Tropaios auf Salamis und des Zeus Eleutherios nach Plataiai (hier sogar alle vier Jahre die Eleutheria) sowie die enorme Erhöhung der Zahl der Opfertiere für Artemis Agrotera auf 500 nach Marathon zeigen[42]. Bezeichnenderweise haben sowohl das Tieropfer als auch die σφάγια vor einer

---

Untersatz in Griechenland (1997) 49ff. [in Heiligtümern]. 117ff. [zum Betreten der Agora]. 144ff. [im Totenkult].

[36] IG V 1, 1218.

[37] IG IV^2 1, 309. Allgemein zu den Opferkuchen im griechischen Opferritus s. E. Kearns, in: CPEE 65ff.

[38] F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie Mineure (1955) Nr. 13; F.T. van Straten, in: Versnel, Faith 86.

[39] IG II^2 1367; N. Robertson, GRBS 37, 1996, 345.

[40] Paus. 10, 11, 6. Poseidon wird in den aristophanischen Hippeis als »Gönner Phormions« charakterisiert, des athenischen Nauarchen bei diesen Siegen. V. 561-62: ὦ Γεραίστιε παῖ Κρόνου, / Φορμίωνί τε φίλτατ'.

[41] A. Jacquemin, Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.) (2000) 68f.

[42] A. Chaniotis, in: J. Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige (1991) 123ff.

Google Original from

Schlacht im Gegensatz zu den Dankopfern danach keinen konkreten Adressaten[43]. Einzige Ausnahme hierbei stellt Artemis Agrotera dar, für welche die Spartaner des öfteren Sphagiaopfer vor einer Schlacht vollziehen[44].

Das einmalige Opfer (θυσία) der ionischen Abgesandten am Poseidonaltar im Heiligtum von Helike (**Ac 4**) fällt nicht aus dem Rahmen der regulären Tierbrandopfer, die auch von Besuchern einer Stadt in deren Kultstätten oder von Pilgern in überregionalen Heiligtümern durchgeführt werden[45]. Nach Aelian wurden die Abgesandten am Altar während des Opfers von den Helikesiern umgebracht[46]. Das brachte angeblich den Zorn Poseidons und die völlige Zerstörung der blühenden Stadt mit sich. Die Legende um die Zerstörung Helikes erinnert stark an die Geschichte um das große Erdbeben in Sparta im 5. Jh.[47]. Für beide Gegebenheiten sind verschiedene Mythenvarianten überliefert (Hiketai oder Opfernde werden am Altar umgebracht bzw. mißhandelt); auffälligerweise nur im Falle der Tötung der Opfernden am Poseidonaltar von Helike wird vom Verb σφάττω Gebrauch gemacht, das überwiegend im sakralen Bereich zu finden ist. In den restlichen Fällen, wo nur von Hiketai die Rede ist, benutzen die Autoren durchweg das Verb ἀποκτείνω und einmal das Verb διαφθείρω[48]. Burkert machte auf das Phänomen aufmerksam, daß ritualisierte Morde im Kontext des Dramas oft auch das entsprechende Vokabular aus der Welt des Tieropfers benutzen. Auch im Falle des mythischen Opfers von Iphigeneia ist von σφαγιάζειν die Rede[49]. Es scheint, als wäre die Wahl des Verbs σφάττω für die Umschreibung der Tötung der Opfernden im Poseidion von Helike bewußt, um den Mord in sein rituelles Umfeld zu setzen und die Tragweite der Asebeia der Bewohner Helikes auch mittels des aus dem religiösen Kontext entliehenen Opfervokabulars zu unterstreichen.

Bei der Überschreitung von Landgrenzen überliefern die Quellen normale θυσίαι, wobei die Nennung der Gottheit bzw. Gottheiten eher die Ausnahme darstellt. Im Falle der Überquerung von See oder Fluß werden die Opfer fast durchwegs als

---

[43] W.K. Pritchett, The Greek State at War III: Religion (1979) 83ff.; M.H. Jameson, in: V.D. Hansen (Hrsg.), Hoplites: The Classical Greek Battle Experience (1991) 197ff. Zu den seltenen Darstellungen von *sphagia* s. K.W. Berger, Tieropfer auf griechischen Vasen (1998) 143ff., obschon im Text zwischen σφάγιον und ἐναγισμός inhaltlich nicht konsequent differenziert wird. M.H. Jameson, in: R. Osborne – S. Hornblower (Hrsg.), Ritual, Finance, Politics. Festschrift D. Lewis (1994) 307ff. interpretierte überzeugend die Opferdarstellung der Nikebalustrade auf der Athener Akropolis als ein symbolhaftes *sphagion*: Nike persönlich vollzieht das Opfer und stellt nach dem Sieg auch das Tropaion auf. T. Hölscher, in: D. Boedeker – K.A. Raaflaub (Hrsg.), Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens (1998) 173f. sah hierin ein *niketeria*-Opfer (dagegen argumentierte allerdings bereits Jameson a.O.).

[44] J.-P. Vernant, REG 101, 1988, 221ff.; N. Richer, in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 143f.

[45] Aus einer Inschrift des 4. Jhs. aus Erythrai geht eindeutig hervor, daß auswärtigen Besuchern sogar erlaubt war, einen eigenen Priester zu engagieren, um am Altar des Heiligtums das Opfer zu vollziehen. Auch in diesem Fall mußte jedoch ein Teil des Fleisches an den 'hauseigenen' Priester abgegeben werden, vgl. N. Himmelmann, EA 29, 1997, 117ff.

[46] Ail. *nat. anim.* 11, 19.

[47] J. Mylonopoulos, in: Naturkatastrophen 88f.

[48] Ail. *var. hist.* 6, 7; Paus. 4, 24, 5-6; *Schol. Aristoph. Achar.* 510; Thuk. 1, 128, 1 [Tainaron]. Ail. *nat. anim.* 11, 19; Diod. 15, 48-49; Paus. 7, 24, 6 [Helike].

[49] W. Burkert, GRBS 7, 1966, 83ff.; H.P. Foley, Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides (1985) 17ff. 57ff.

σφάγια bezeichnet. Offensichtlich war das Gießen des Blutes ins Wasser mit den entsprechenden Wahrsagungen wichtiger als das gemeinschaftliche Speisen[50]. Darüber hinaus hat das Überqueren eines Flusses immer einen im religiösen Sinne bedrohlichen Aspekt gehabt. In der Ilias (2, 726ff.) wird beim Einmarsch der Pylier in Elis ein solches einmaliges διαβατήρια-Opfer erwähnt[51]. Kurz vor der Grenzüberschreitung wird jeweils ein Stier für Alpheios und Poseidon und ein Ochse an Athena geopfert. Bezeichnenderweise erhalten die männlichen Gottheiten die Stiere und die weibliche das domestizierte Pendant dazu.

Im tainarischen Heiligtum (**La 14**) konnte man durch Opfer und Aufenthalt im Temenos für einen Mord büßen[52]. Man muß offensichtlich von entsprechenden Reinigungsritualen in Form von Blutopfern ausgehen, da Blut mit Blut gesühnt wurde. Daß, wie R. Parker annimmt, den Reinigungsritualen Opferungen an chthonische Mächte folgten, stimmt mit dem von den antiken Autoren vermittelten Bild des tainarischen Heiligtums mit seinem Eingang in die Unterwelt überein[53].

3.3. Private Opfer

Auf Ägina wurde im Rahmen des Festes der Thiasoi (**Arg 2**) an Poseidon im privaten Bereich des *oikos* geopfert[54].

Zwei hellenistische Inschriften aus Kalaureia (**Arg 10**) belegen die Einrichtung eines Opfers an Poseidon und Zeus Soter auf private Initiative[55]. Agasikrate stiftete Poseidon 300 Silberdrachmen. Aus den Zinsen sollte alle zwei Jahre am siebten Tag des Monats Artemisios ein privates Opfer finanziert werden. Der Grund für diese fromme Handlung wird nicht genannt. Man könnte eine Lebensrettung oder eine ähnliche Situation vermuten, die ein Dankopfer erforderlich machen würden. Dies würde auch die Epiklese Soter für Zeus erklären. Das jeweilige Opfertier (ἱερεῖον) für Poseidon bzw. für Zeus Soter hatte erwachsen (τέλειον) zu sein. M.H. Jameson ging davon aus, daß die Erwähnung eines ἱερεῖον ohne Spezifizierung des zu opfernden Tieres auf ein Lamm hinweist[56]. Die Durchführung des Opfers und die Aufsicht über die Gelder, die der Finanzierung des Opfers dienen sollten, lagen in den Händen von gewählten *epimeletai*. Wahrscheinlich nach dem Tod Agasikrates veranlaßte ihre Tochter Nikagora einige Änderungen in den ursprünglichen Opferreglements: Das Opfer sollte fortan alljährlich sein und nicht nur aus den Zinsen der anfänglichen Stiftung, sondern auch von den Pachtgeldern eines hinzugekommenen Landstücks

---

[50] M.H. Jameson, in: M. Grant – R. Kitzinger (Hrsg.), Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome, II (1988) 973ff.; R. Scullion, ClAnt 13, 1994, 95ff.

[51] W.K. Pritchett, The Greek State at War III: Religion (1979) 68ff., der allerdings behauptete, diabateria-Opfer seien nur für lakedaimonische Armeen bezeugt. Zu den lakedaimonischen diabateria-Opfern s. H. Popp, Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegsführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v.Chr. (1957) 42ff.

[52] Plut. *mor.* 560E.

[53] R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion (1983) 370ff.

[54] s. Kap. III 2.1.

[55] IG IV 840-841, s. auch B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike II (1914) 66f. Nr. 57-58.

[56] M.H. Jameson, in: C.R. Whittaker (Hrsg.), Pastoral Economies in Classical Antiquity (1988) 94.

Google Original from

finanziert werden. Der Rest sollte weiterhin nach den Richtlinien, die in der ersten Stele enthalten waren, ablaufen. Beide Inschriften schreiben vor, daß die *epimeletai* Rechenschaft ablegen sollen. Die zweite bestimmt sehr genau den Zeitpunkt dieses offiziellen Aktes.

Plutarch überliefert eine σπονδή unter anderem auch an Poseidon nach Beendigung des Symposions der Sieben Weisen im Heiligtum der Aphrodite in Lechaion (**Ko 9**)[57]. Wir haben hier die einfachste Form der Weinspende nach einem Essen bzw. Symposion. Wie J. Casabona treffend bemerkte, ist die Spezifizierung der adressierten Gottheit bei der Weinspende in einem solchen Kontext nicht notwendig[58]. Alle Götter können in Betracht kommen. Dem Kontext ist nicht zu entnehmen, aus welchem Grund nach einem offensichtlich gelungenen Festmahl Poseidon ein unblutiges Opfer dargebracht wird. Wahrscheinlich wurde somit dem obersten Gott Korinthiens neben Aphrodite, der Gastgeberin der Symposiasten, und den Musen gedankt. Die Entscheidung Plutarchs, sein Symposion mit einer σπονδή an diesen Gottheiten enden zu lassen, verdeutlicht unter anderem auch die Stellung Poseidons in Korinthien, da Aphrodite und die Musen konkret mit dem besagten Symposion zu tun haben, wohingegen Poseidons Rolle eher vor einem allgemeineren Hintergrund zu betrachten ist.

3.4. Außergewöhnliche Opfer

Unter diesem Begriff lassen sich solche Opferrituale subsumieren, die wegen des Zeremoniells oder des Opfertieres völlig oder teilweise aus dem Rahmen fallen.

Das wohl ungewöhnlichste Opfer an Poseidon stellt das Ertränken von Pferden in Genesion (**Arg 7**) dar. Laut Pausanias wurden lange vor seinem Besuch Pferde in einer Süßwasserquelle namens Dine ertränkt, die sich mitten im Meer befand[59]. Pferdeopfer werden in der antiken Literatur oft barbarischen Völkern, wie den Skythen oder den Persern zugeschrieben. Es handelt sich wohl um eine der üblichen Projektionen auf die Anderen, die bei den griechischen Autoren in bezug auf sog. barbarische Rituale häufig anzutreffen sind[60]. Solche antiken Vorurteile wurden auch von modernen Wissenschaftlern übernommen. P. Stengel, der sich als einer der ersten diesem Thema widmete, wollte in jedem Pferdeopfer auf griechischem Boden einen persischen Einfluß erkennen[61]. Bereits in den 30er Jahren des 20. Jhs. wurde das

---

[57] Plut. *mor.* 164D.

[58] J. Casabona, Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec (1966) 253ff.

[59] Paus. 8, 7, 2.

[60] z.B. Andr. fr. 126 Radt (Menschenopfer der Barbaren an Kronos). Allgemein zur Antithese Grieche – Barbar s. P. Cartledge, The Greeks. A Portrait of Self and Others (1993) 36ff.; A. Dihle, Die Griechen und die Fremden (1994) bes. 36ff.; P. Georges, Barbarian Asia and the Greek Experience (1994). Speziell zum Menschenopfer s. A. Henrichs, in: Le sacrifice 224ff. auch mit interessanten Parallelen zur paganen Polemik gegen das christliche Mysterium der Eucharistie; P. Bonnechere, Le sacrifice humain en Grèce ancienne, 3. Suppl. Kernos (1994) 229ff. Vgl. dagegen die strikte Ablehnung der Skythen gegenüber der unnatürlichen bacchischen Raserei der Griechen, Hdt. 4, 79, 10. Zur Projektion griechischer Vorstellungen auf die persische Religion s. E. Hall, Inventing the Barbarian (1989) 86ff.

[61] P. Stengel, Philologus 39, 1880, 182ff.

Pferdeopfer als ein indoeuropäisches Opferritual erkannt[62]. Unter den Adressaten solcher Opfer stehen an prominenter Stelle Flußpersonifikationen, Poseidon und Helios. In den meisten Fällen sollte das Opfertier weißer Farbe sein. Pferdeopfer sind auch nicht örtlich begrenzt, wir treffen sie auf der Peloponnes, auf den Ägäisinseln (Rhodos) und in Kleinasien an.

Pferdeopfer im Sinne von Blutopfern finden wir bereits im mykenischen Festland, allerdings im Grabbereich. Insgesamt 22 relativ sichere Fälle sind bekannt, davon sind lediglich zwei außerhalb der Westargolis entdeckt worden[63]. Ein Zufall, daß auch Genesion zu dieser Region gehört? Wohl kaum. Athenaios beschreibt außerdem ein ähnliches Opfer an Poseidon, das bemerkenswerterweise ebenfalls in der Argolis stattfindet: Die Bewohner von Tiryns sollten einen Stier in einer feierlichen Prozession zum Strand führen und ihn dort ertränken[64]. Die Ähnlichkeit zum Pferdeopfer ist frappierend.

In historischer Zeit treten Pferdeopfer auf Zypern massiv auf[65]. Für diese Zeit kommt uns bezüglich des griechischen Festlandes eventuell die argivisch-geometrische Vasenmalerei zu Hilfe. S. Langdon entwickelte eine äußerst interessante These bezüglich der Darstellung von Pferden und Pferdeführern in Zusammenhang mit Wasserlinien und Fischen auf spätgeometrischen Vasen der argivischen Werkstatt. Sie setzte die argivischen Pferdedarstellungen im Vergleich zu den attischen in einen anderen Sinnkontext und erkannte in diesen frühe Belege des Pferdeopfers für Poseidon in Genesion, das von den Argivern beaufsichtigt wurde[66]. Auf einer solchen Scherbe sieht man eine männliche Figur, wie sie ein Pferd mit Zügeln ins Wasser führt. Am oberen rechten Bildrand stehen vier weitere männliche Figuren mit erhobenen Händen, die dem Geschehen beiwohnen (*Ph. IV*)[67]. Ich möchte – S. Langdon folgend – in dieser Szene eine explizite Wiedergabe des Pferdeopfers von Genesion erkennen.

Pferdeopfer gehören zusammen mit den *holokausta* zu der Burkert'schen Kategorie der Vernichtungsopfer, bei denen, wie der Terminus aussagt, das Tier nicht gegessen werden kann bzw. darf[68]. Das gemeinschaftliche Opfermahl nach dem rituellen Schlachten, wodurch die göttliche und die menschliche Ebene sich mittels des Ver-

---

62 W. Koppers, Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 (1936).

63 E. Kosmetatou, Journal of Prehistoric Religion 7, 1993, 31ff. Einen weiteren äußerst interessanten Fall stellt die Opferung der Pferde, die den Leichenwagen zogen, im Dromos eines klassischen Tumulusgrabes in Zhaba Mogila in Thrakien. Die zwei Zugpferde zusammen mit einem weiteren Pferd (das Reittier des Verstorbenen?) und der Leichenwagen blieben im Dromos, vgl. N. Theodossiev, in: V. Pirenne-Delforge – E. Suárez de la Torre (Hrsg.), Héros et héroïnes dans le mythes et les cultes grecs, 10. Suppl. Kernos (2000) 436f. mit Abb. 2.

64 Athen. 6, 261D.

65 36 Fälle aus geometrischer und archaischer Zeit, die meisten davon aus dem Friedhof von Salamis, vgl. Kosmetatou a.O. 38ff.

66 S. Langdon, AJA 93, 1989, 185ff.

67 ebenda 198 mit Anm. 104.

68 W. Burkert, in: G. Stephenson (Hrsg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft (1976) 175. Allgemein zum Versenkungsopfer s. A. Closs, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 9, 1952, 66ff.

Google Original from

zehrens des Opfertieres annähern[69], fehlt in solchen Fällen gänzlich. Eine merkwürdige Ausnahme stellt das ephesische Artemision dar: Am Altar wurden Knochenreste von Pferden mit Messerspuren gefunden, so daß man von einem Verzehr des Fleisches ausgehen muß[70].

Trotz der inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen *holokauston* und Versenken des Pferdes ins Meer möchte ich eine deutliche Trennungslinie zwischen den beiden Opfertypen ziehen. Ich sehe in den Pferdeopfern, und zwar im Versenken des Tieres ins Meer, ein apotropäisches Ritual, den Pharmakósriten nicht unähnlich, und kein chthonisches[71]. Keines der Charakteristika, die S. Scullion für ἐναγίσματα ausgearbeitet hat[72], entspricht dem Schema des Versenkens ins Meer. Dagegen ist die reinigende, sühnende Funktion des Wassers in der Religion allgemein bekannt. Bei den Bouphonien wird nach Abschluß des Ritus dem Opfermesser der Prozeß gemacht, das anschließend als Sündenbock ins Meer geworfen wird[73]. Die abstrakte Vorstellung der Ambiguität des *pharmakós* als Sündenbocks und gleichzeitig als Retters der Stadt wird in ein konkretes Ritual umgesetzt, das Messer rettet die Festgemeinschaft und muß gleichzeitig für dieselbe Handlung bestraft werden: Es wird ins Meer versenkt. In der Legende um die Ermordung des Hesiod werden seine Mörder am molykrikon Rhion (= Antirrhion) nahe dem Poseidontempel ins Meer versenkt. Das Ertrinken als Form der Todesstrafe für ein Kapitalverbrechen gibt es jedoch in der Antike nicht[74]. Wir haben hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine literarische Historisierung existierender Rituale. Auch in den Legenden um die lokrischen Mädchen, die als *pharmakós* dienten, findet sich der Hinweis, daß ihre Asche bzw. ihre Knochen nah am Meer begraben oder sogar ins Meer geworfen werden sollten[75].

Den entscheidenden Hinweis für die enge Verbindung zwischen Versenken als Opfer für Poseidon und dem *pharmakós* liefert uns das Lexikon des Photius[76]. Demnach konnten Pferde (in den meisten Fällen weißer Farbe) als *pharmakós* dienen, und ihre Opferung hatte einen präventiven Charakter. Die manchmal eindeutig olympische Farbe der Tiere (weiß) und die Tatsache, daß sie zumindest in den Mythen auch heroisierten Jungfrauen geopfert wurden[77], machte sie zu ausgesprochen attraktiven Sündenböcken. In Poseidon als Adressat dieses Opfers sollte man den Herrn von Naturgewalten erkennen, der bereits im Vorfeld mild gestimmt werden muß.

---

[69] F.T. van Straten, in: Versnel, Faith 67 mit Anm. 8.

[70] P. Wolff, in: S. Sahin – E. Schwertheim – J. Wagner (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens I. Festschrift K. Dörner (1978) 109f.

[71] H.S. Versnel, in: Le sacrifice 153ff.

[72] R. Scullion, ClAnt 13, 1994, 75ff.

[73] Das Fest der Bouphonien mit dem ritualisierten Mord an einem Pflugochsen bildete das zentrale Beispiel der zwei wichtigsten Auseinandersetzungen mit dem Ursprung des Opfers: Homo Necans und R. Girard, La violence et le sacré (1972). J.-P. Vernant, in: Le sacrifice 14ff. sah in den Bouphonien vielmehr eine Ausnahme denn die Erklärung für den Ursprung des Blutopfers.

[74] E. Cantarella, I supplizi capitali in Grecia e a Roma (1991) *passim* nennt die Kreuzigung, die Steinigung, die Vergiftung und die Präzipitation als Todesstrafen.

[75] G. Ragone, in: B. Virgilio (Hrsg.), Studi ellenistici VIII (1996) 28.

[76] Photius, Lexicon s.v. περίψημα· κατάμαγμα ἢ ὑπὸ τὰ ἴχνη ἢ ἀπολύτρωσις· οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσσῃ νεανίᾳ ἐπ' ἀπαλλαγῇ τῶν συνεχόντων κακῶν· περίψημα ἡμῶν γενοῦ· ἤτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις· καὶ οὕτως ἐνέβαλον τῇ θαλάσσῃ, ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτινύντες.

[77] L. Malten, JdI 29, 1914, 214.

Flußpersonifikationen besitzen eine ähnliche Marginalität. Die σφάγια beim Überqueren eines Flusses sind ausreichend bekannt, und die Tatsache, daß die Reise in die andere Welt mit dem Passieren eines Flusses beginnt, spricht für sich.

Für Helios und seine Verbindung zu Pferdeopfern läßt sich in diesem Sinne keine zufriedenstellende Lösung finden; seine Kulte und Stellung im griechischen Pantheon wurden bis heute nicht genügend untersucht. Vielleicht könnte man vorsichtig das Versenken des Pferdewagens ins Meer als eine rituelle Nachahmung des Ab- und Auftauchens des Helioswagens selbst interpretieren und es von den anderen Opfern differenzieren. In der Welt der Magie besitzt Helios eine ähnlich marginale Position wie Flüsse, da er sowohl das Reich der Toten wie dasjenige der Lebenden mit seinem Wagen durchquert. Man sollte vielleicht das Pferdewagenopfer an Helios mit solchen religiösen Vorstellungen in Verbindung bringen[78].

Wir wissen nicht, wann genau diese besondere Form des Opferrituals aufgegeben wurde. Auf Rhodos belegt eine *lex sacra*, daß bei den Hippokathesien von Kamiros, die dem Namen nach auch mit dem Versenken von Pferden in Verbindung zu bringen sind, bereits im 3. Jh. v.Chr. die normale Opferung von Stier, Schaf oder Schwein den altertümlichen Opferritus ersetzt haben müßte[79].

Dank Pausanias erhalten wir recht ausführliche Informationen über ein altertümliches Opferritual in der Altis von Olympia. Nach einem streng einzuhaltenden Zeremoniell fand einmal im Monat eine Opferprozession statt, deren Ablauf dem Anschein nach wirr durch das Heiligtum führte. Vorgesehen war ein unblutiges Opfer an mindestens 70 Altären in der Altis; die Reihenfolge hierbei war ohne erkennbare Rücksicht auf topographische Zusammenhänge festgelegt. Man darf jedoch dahinter eine quasi theologische Erklärung vermuten, die auf die reale Topographie des Heiligtums keine Rücksicht nahm. Es wurde mit Honig geknetetes Weizenmehl zusammen mit Weihrauch auf den mit Olivenzweigen geschmückten Altären verbrannt. Weinlibationen waren ebenfalls ein wichtiger Bestandteil des Opferritus[80]. Während der Prozession und des Opfers wurden Gebete gesprochen und Hymnen gesungen, deren Inhalt Pausanias nicht zitieren durfte[81]. Gleich nach Hestia und Zeus Olympios wurde am Doppelaltar des Zeus und Poseidon Laoitas (**El 2**) geopfert. Zuständig für den geregelten Ablauf und die ordentliche Durchführung des Opfers war der *theokolos*

---

[78] F. Graf, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike (1996) 134f.

[79] S. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques. Supplement (1962) Nr. 94. W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual (1979) 115. 201 Anm. 34 bringt die Hippokathesia mit Phaethon in Verbindung. M. Segre, PP 6, 1951, 140f. verbindet m.E. zu Recht dieses Fest mit Poseidon Hippios und geht davon aus, daß ein solches Opfer nicht alljährlich, sondern nur zu besonderen Anlässen stattfand (vielleicht sogar alle acht Jahre).

[80] Paus. 5, 13-15.

[81] Zum Gebet in Zusammenhang mit Opferungen s. H.S. Versnel, in: Versnel, Faith 1ff.; S. Pulleyn, Prayer in Greek Religion (1997) 16ff. bes. 26ff. Zu Hymnen s. J.M. Bremer, in: Versnel, Faith 193ff. bes. 197 zum Begriff παραβώμιον (Hymnus gesungen am oder um den Altar), und 207 mit Anm. 51 zu den *paianes* während des Opfermahls.

Google Original from

zusammen mit Sehern, Spondophoren, einem *auletes*, einem *exegetes* und einem *xyleus*[82].

Laut Pausanias entsprach das Zeremoniell ἀρχαῖόν τινα τρόπον. L. Weniger setzte die Existenz von schriftlichen Aufzeichnungen voraus, die den Ablauf des gesamten Rituals vorschrieben[83]. Burkert vermutete, daß in Fällen, wo das unblutige Opfer das Haupt- bzw. das einzige Opfer ist, die Verbindung zu den bronzezeitlichen Traditionen (Altar als Trapeza) stärker sei. Das Tierbrandopfer nimmt im griechischen Ritus einen zentralen Platz ein, während Speisegaben oder Libationen eher marginal bleiben[84]. In dieser Hinsicht ist das griechische stärker mit dem syropalästinischen als mit dem mykenischen Opfer verwandt. Im mykenischen, minoischen, aber auch hethitischen Opferritual sind Libationen die alles beherrschende Opferform. Speisegaben hatten dagegen eine überragende Bedeutung im summerisch-babylonischen Raum. Man könnte demnach in dieser antiquierten Form des Opfers in Olympia ein Überbleibsel bronzezeitlicher Kulttraditionen sehen[85].

Im lakonischen Aigiai (**La 1**), wo Poseidon einen Tempel oberhalb eines Sees besaß, der ihm samt der darin befindlichen Fische heilig war[86], könnte man von einem Fischopfer ausgehen. Obwohl auch andere Götter einen engen Bezug zu Fischen haben, werden nur dem Poseidon Fische geopfert, und zwar Thunfische, weil sie die einzigen sind, die genug für die Durchführung eines Opfers bluten. Dies ist zugegebenermaßen ein äußerst seltenes Opfer. Es wird zweimal bei Athenaios für Halai als Primitialopfer und als allgemeines Opfer an Poseidon erwähnt[87]. Eine einzige Vasendarstellung auf einer schwarzfigurgen Olpe der Leagrosgruppe in Berlin wird in der Forschung mit dem *thynnaion* (Thunfischopfer) in Verbindung gebracht[88].

---

[82] R. Etienne, in: Le sanctuaire 292ff. Zu den Funktionären des olympischen Heiligtums in der Kaiserzeit s. zuletzt S.B. Zoumbaki, Elis und Olympia in der Kaiserzeit. Das Leben einer Gesellschaft zwischen Stadt und Heiligtum auf prosopographischer Grundlage (2001) 107ff.

[83] L. Weniger, Klio 9, 1909, 298ff.

[84] Griechische Religion 118f. Eine marginale Stellung scheinen auch die Gottheiten gehabt zu haben, die ausschließlich mit Speisegaben oder Libationen geehrt wurden; so durfte die chthonische Demeter Melaina in Phigalia mit Libationen, jedoch nicht mit olympischen Opfern geehrt werden (Paus. 8, 42, 11), vgl. W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual (1979) 125ff.

[85] Zum Unterschied zwischen dem bronzezeitlichen und dem griechischen Opferritus s. B. Bergquist, in: Greek Cult Practice 21ff.; dies., in: J. Quaegebeur (Hrsg.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East (1993) 11ff. Zum Unterschied zwischen dem homerischen und dem klassischen Opfer s. G.S. Kirk, in: Le sacrifice 61ff.; R. Seaford, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State (1994) 42ff. mit leichten Modifizierungen der Thesen von Kirk.

[86] Zur genauen inhaltlichen Bedeutung des »heiligen Fisches« und den damit verbundenen religiösen Tabus s. die interessante Untersuchung von E. Savoldi, ASNP 1, ser. IV, 1996, 61ff.

[87] Athen. 7, 297E. s. auch H.A. Shapiro, AntCl 58, 1989, 32ff. zum Gemälde des Kleanthes aus Korinth mit der Darstellung des Poseidon, während er dem Zeus ein Thunfisch schenkt, in einem Artemisheiligtum auf dem Territorium des elischen Pisa.

[88] Die Darstellung auf der Olpe in Berlin ist in der Forschung umstritten. J.-L. Durand, in: M. Detienne – J.-P. Vernant (Hrsg.), The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks (1989) 127f. sieht hierin die Wiedergabe des *thynnaion*. Dagegen setzt B. Sparkes, in: J. Wilkins (Hrsg.), Food in Antiquity (1995) 150ff. die Szene in einen alltäglichen Kontext und widerspricht Durand rigoros. Tatsache ist, daß die Szene höchst ambivalent ist: Keine weitere Wiedergabe des Zerteilens von Fischen zeigt die Beteiligten mit Kränzen auf dem Kopf. Für N. Himmelmann, Tieropfer in der griechischen Kunst (1997) 32 hat die Bekränzung des Metzgers eine eindeutige, religiöse Bedeutung, die das Schlachten eines Tieres auch im privaten Bereich in ein Opfer verwandelt. Der Verweis von Sparkes auf die bekränzten Figuren der

Die Verbindung Poseidons zum Fisch hat allerdings doch einen ambivalenten Charakter, wenn man berücksichtigt, daß es dem Poseidonpriester in Megara verboten war, Fisch zu verzehren[89]. Das Opfer von Aalen am boiotischen Kopaissee, das Athenaios überliefert, sollte man vielleicht auch mit Poseidon in Verbindung bringen. Athenaios erzählt dieses Opferritual als ein Kuriosum: Übergroße Aale wurden zu allererst bekränzt, dann wurden die Fische nach den obligatorischen Gebeten mit Gerstenkörnern beworfen und anschließend geopfert[90]. Das Ritual weist einige der Merkmale der 'normalen' Tieropfer auf: Bekränzung des Opfertiers, Gebet sowie das Bewerfen des Tieres mit Gerstenkörnern. Archäologisch lassen sich Fischopfer im südkretischen Kommos feststellen: Unter dem untersuchten Knochenmaterial aus dem Inneren der Herdtempel der Siedlung hat D.S. Reese zahlreiche verbrannte Fischknochen identifizieren können[91].

Als Telemachos in Pylos ankommt (*Od.* 3, 5ff.), findet er die Pylier beim Opfer am Strand vor (**Me 3**). 81 Stiere, die schwärzesten, die zu finden sind, werden Poseidon geopfert. Die Opfergemeinschaft besteht aus 4500 Teilnehmern, die in neun Gruppen zu jeweils 500 unterteilt sind. Die Besonderheit des pylischen Opfers liegt in der Kombination chthonischer Opfersymbolik mit olympischem Ritus. Die Farbe der Opfertiere weist zunächst eindeutig in Richtung des Chthonischen[92]. Die weitere Beschreibung jedoch ändert den Eindruck: Die Opferteilnehmer sollen die σπλάγχνα essen und dem Gott die Schenkelknochen überlassen. Gemeinschaftliches Essen, bei dem das Opfertier verzehrt wird, gehört nicht in erster Linie zum chthonischen Opferritus. In dieser Textstelle sieht sich die Theorie von S. Scullion bestätigt, daß es sehr wohl den Unterschied zwischen chthonischem und olympischem Opferritus gegeben hat, jedoch nicht das entsprechende Dogma in bezug auf die Götterwelt[93]. Eine Gottheit kann sowohl chthonisch als auch olympisch sein und dies kann sich dann auch entsprechend in dem Opferritus widerspiegeln.

---

bekannten Schuhmacher-Pelike in Oxford ist zwar richtig in der Relativierung des Akzentes von Kränzen, es wird jedoch vom Autor geschickt verschwiegen, daß die Darstellung auf der anderen Seite des Gefäßes eindeutig der dionysischen Welt entspringt, wodurch die Alltagsszene in der Schuhmacherwerkstatt in einem festlich-dionysischen Kontext gesehen werden sollte. Darüber hinaus wird der Fisch bei jeder weiteren von Sparkes abgebildeten Szene des Fischzerlegens auf einem dreifüßigen Schlachttisch aus Holz zubereitet und keineswegs auf einer altarähnlichen Konstruktion, die an einen kleinen monolithischen Altar erinnert. Die Bedeutung des Fisches als extravagante Speise für Mitglieder der gehobenen Schichten ist hinreichend untersucht worden, vgl. T.W. Gallant, A Fisherman's Tale (1985); J.N. Davidson, ClQ 43, 1993, 53ff.; N. Purcell, in: J. Wilkins (Hrsg.), Food in Antiquity (1995) 136; A. Dalby, Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece (1996) 66ff.; J.N. Davidson, Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen (1999). Es wäre daher möglich, die Darstellung auf der Vase in Berlin im Kontext des Symposiums zu sehen. Die eindeutigen Besonderheiten der bildlichen Wiedergabe würden allerdings eine kultische Handlung, vielleicht sogar vor einem Festgelage, ebenfalls nicht ausschließen. Hierbei würden sogar entgegen Sparkes die zwei Hunde nicht stören, vgl. hierzu R. Seaford, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State (1994) 48 mit Anm. 74.

89 Plut. *mor.* 730D.

90 Athen. 7, 297C-D.

91 D.S. Reese, Hesperia 58, 1989, 69f.; R. Hägg, in: CPAE 55.

92 Zu inhaltlich vergleichbarer Farbsymbolik des Opfertieres in anderen Kulturen s. z.B. V. Turner, History of Religions 16, 1976/77, 189ff. bes. 192ff. [Khikambaritual im Stamm der Ndembu in Zambia].

93 S. Scullion, ClAnt 13, 1994, 75ff. bes. 89ff.

Digitized by Google Original from

3.5. Überblick

Was können die Opferrituale des Poseidon über seinen Kultcharakter aussagen? Man kann mit Sicherheit davon ausgehen, daß Poseidon zumindest auf der Peloponnes keineswegs der geeignete Gott für private Opfer gewesen sein kann[94]: Ein einziger Beleg für die private Stiftung eines Opfers auf Kalaureia ist doch sehr wenig. Das einzige weitere mit einem Individuum und nicht mit einer größeren Gemeinschaft verbundene Opferritual wäre der Reinigungsritus im tainarischen Heiligtum, bedingt durch den besonderen Charakter der Kultstätte mit dem Eingang zum Hades. Alle anderen Opferrituale stehen in einem engen Zusammenhang mit mehr oder minder großen Menschenmengen: Bei den regulären Opfern in Aigion, Tainaron und Isthmia kann man mit Sicherheit davon ausgehen. In Aigion könnte sogar die Zahl besonders groß sein, da für die Kosten Argos nicht mehr aufkommen konnte. Bei dem pylischen Strandopfer wird die Zahl auf 4500 fixiert. Eine wahrlich extrem hohe Teilnehmerzahl, die der dichterischen Freiheit zugeschrieben werden sollte[95]. Trotzdem haben wir es hier aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem zentralen Fest von Pylos oder mit einer Erinnerung daran zu tun, an dem die gesamte Bevölkerung in ihren neun Unterteilungen teilhaben darf.

Auch die einmaligen Opfer sind Pietätsausdruck von Gruppen: von Kriegern (Rhion, Pylos), offiziellen Abgesandten (Helike). Die zufriedenen Symposiasten (Lechaion) im geistreichen Festmahl aus der Feder Plutarchs passen ebenfalls in dieses Schema. Darüber hinaus sind die Pferdeopfer als Pharmakósriten einer der am stärksten bindenden Faktoren für ein Gemeinwesen. Es gibt kein einziges Pharmakósritual, an dem nicht die gesamte Stadt beteiligt ist. Schuld an der Auswahl des Sündenbocks und Erlösung durch eben dieses Opfer betreffen jeden einzelnen in seiner Rolle als Teil einer Gesamtheit[96]. Im Kult des Poseidon und im konkreten Fall der Opferrituale macht sich das Fehlen des kleinen Mannes, des Individuums besonders deutlich bemerkbar, dagegen spielen Gruppen in allen möglichen Konstellationen und mit den entsprechenden Pietätsmanifestationen eine wichtige Rolle, ohne jedoch darüber hinwegtäuschen zu können, daß Poseidon eben nicht unbedingt zu den beliebtesten Göttern gehörte.

Die negativen Aspekte, die Poseidon häufig vertritt, stellen nicht nur eine Gefahr für den Einzelnen dar, sondern betreffen vielmehr das Kollektiv in seiner Gesamtheit. Wenn er Attika oder das Gebiet um Argos überflutet, die Felder Troizens unfruchtbar macht, Helike auslöscht und Sparta dem Boden gleichmacht, sind nicht nur Individuen, sondern auf einmal ganze Städte in Gefahr. Dadurch entsteht eine solche ambivalente Situation, daß Poseidon für den individuellen Bürger in seinem religiösen Ausdruck eher zweitrangig (vor allem als Erretter nach Erdbeben oder Schiffsbrüchen),

---

[94] Man muß natürlich davon ausgehen, daß viel mehr Individuen Poseidon geopfert haben (z.B. Fischer nach einem erfolgreichen Fischfang, einzelne Menschen, die ein Erdbeben oder ein Schiffsunglück überlebt haben, usw.). Allerdings fehlen hierzu die Quellen, die aussagekräftige Ausführungen erlauben würden.

[95] Allgemein zur Historizität der homerischen Epen s. W. Kullmann, in: E.A. Mackay (Hrsg.), Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World (1999) 95ff.

[96] Griechische Religion 139ff.; H.S. Versnel, in: Le sacrifice 135ff.; J.N. Bremmer, HSCPh 87, 1983, 299ff.; R. Girard, The Scapegoat (1986); D.D. Hughes, Human Sacrifice in Ancient Greece (1991) 139ff.; P. Bonnechere, Le sacrifice humain en Grèce ancienne, 3. Suppl. Kernos (1994) 293ff.

für das Kollektiv hingegen von eminenter Bedeutung war. Seine Größe resultierte nicht aus irgendwelchen positiven Eigenschaften, sondern primär aus der potentiell unheilvollen Aura, die ihn als Gott umgab. Es ist keineswegs verwunderlich, daß Poseidon sogar bis in die Spätantike im negativen Sinne als eine der wichtigsten Gottheiten im Leben einer Stadt angesehen wurde, denn seine Erdbeben waren neben Regenarmut (auf den Zorn des Zeus zurückgeführt) die größte Gefahr für die Existenz einer Polis[97]. Eben diesen unheilbringenden Aspekten Poseidons galt es mit Hilfe der Opferrituale entgegenzutreten.

[97] Liban. or. 37, 7: ὁ μέν γε εὐξάμενος ἔπεισεν ὗσαι τὸν Δία, ὁ δὲ παῦσαι τὸν Ποσειδῶνα σεισμούς, ἐν οἷς ἦσαν μέγιστοι τῇ μεγίστῃ πόλει φόβοι.

Google Original from

4. "Hast Du mir etwas mitgebracht?" Weihgeschenke an Poseidon

Eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Weihungen in griechischen Heiligtümern verlangt eine intensive Nutzung der archäologischen Befunde und genauso der epigraphischen und literarischen Quellen; während die ersteren einen direkten Kontakt zum antiken Material herstellen, geben die letzteren einen wichtigen Einblick in die wahrlich enorme Zahl verlorengegangener Weihungen und erlauben darüber hinaus ein besseres Verständnis der Mentalität der Weihenden. Für Fragen wie nach den Aufstellungsorten und -arten sind beide Quellenkategorien notwendig.

Der Besuch in einem Heiligtum beinhaltete in der Regel auch die Stiftung eines Votivs in irgendeiner nicht festgelegten Form[1]; die Mannigfaltigkeit des Votivmaterials aus zahlreichen Kultstätten bezeugt dies. Wichtig war für den religiösen Ausdruck nicht so sehr die Form, sondern vielmehr die Dokumentation des Besuchs im Heiligtum und der greifbare Beweis der eigenen Pietät, die in einigen Fällen in den begleitenden Weihinschriften gepriesen wird[2]. Man darf jedoch nicht verschweigen, daß wertvolle Weihgeschenke immer eine willkommene Angelegenheit für die Leitung einer Kultstätte waren und die Gottheit besonders erfreuten, wie die Anekdote des Lukian über die 'armselige' korinthische Bronzestatue des Poseidon (χαλκοῦν ὁ Λύσιππος καὶ πτωχὸν ἐποίησεν) veranschaulicht, der trotz seiner Beschwerde bei Hermes ausgerechnet hinter dem 'hundegesichtigen' Anubis sitzen muß (τὸν κυνοπρόσωπον τοῦτον προκαθίζειν μου τὸν Αἰγύπτιον), da der ägyptische Gott viel mehr Gold als der griechische Erderschütterer besitzt[3].

Reiche Bürger, Politiker, hellenistische Herrscher und später römische Bürger, aber auch Kaiser nutzten oft Heiligtümer als besonders geeignete Plätze für eine Zurschaustellung der achtbaren Pietät, des Reichtums und der politischen Macht; der beste Weg war die Veranstaltung großer Feste oder die Weihung von luxuriösen, kostspieligen Weihgeschenken, unter anderem sogar von Gebäuden[4]. In Zeiten, in

---

[1] F. Graf, in: R. Posner u.a. (Hrsg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheorethischen Grundlagen von Natur und Kultur 1 (1997) 943f.

[2] Ein schönes Beispiel hierfür ist eine Inschrift des 4./3. Jhs. v.Chr. aus Erythrai, s. H. Engelmann – R. Merkelbach, Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai (1972/74), 210a.

[3] Luc. *Jup. trag.* 9.

[4] Zu diesem äußerst umfangreichen Themenkomplex s. unter anderem B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike I-II (1914); K. Bringmann – H. v. Steuben (Hrsg.), Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer I (1995); Religion and Power; K. Bringmann, Geben und Nehmen. Monarchische Wohltätigkeit und Selbstdarstellung im Zeitalter des Hellenismus (2000); H. Kotsidu, *Time kai Doxa*. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler

Google Original from

denen eine Stadt wie Athen im 4. Jh. nach dem Peloponnesischen Krieg machtpolitisch besonders angeschlagen ist, mehren sich die Goldstiftungen im Hauptheiligtum der Stadt; Athen demonstriert seine Gottesnähe und zugleich seine – in Wahrheit nicht mehr vorhandenen – Stärke[5]. In solchen Fällen erscheint allerdings eine Trennung der immer vorhandenen Pietätsbezeugung von den sozialen und politischen Zweckmäßigkeiten solcher Votive nicht besonders sinnvoll, ja sogar einseitig. Soziale Strukturen und Politik waren in der Antike engstens mit der Religion verbunden, häufig sogar von ihr abhängig, obwohl dies immer wieder in Frage gestellt wird[6]. Religion begleitete jeden Aspekt des Lebens im Privaten, in der Gesellschaft, in der Politik.

Oft ergriffen von der zeitlosen Schönheit griechischer Tempel, die zwar nicht unbedingt die imposante, fast erschreckende Monumentalität ägyptischer Pyramiden, sondern vielmehr die graziöse, fast perfekte Erhabenheit einer Marmorstatue von Bernini ausstrahlen, vergißt man sehr schnell, wie überquellend voll, wie lebendig, wie bunt die griechischen Heiligtümer in der Antike tatsächlich waren. Es würde ausreichen, wenn man sich die Beschreibungen des Pausanias von der Athener Akropolis, Delphi oder Olympia in Erinnerung riefe, die im Grunde genommen auch schon eine Auswahl des Autors darstellen. Bereits im 4. Jh. v.Chr. mokierte Platon sich über den Zwang der Menschen, bei jeder Gelegenheit und aus jedem Grund zu opfern oder Votive zu weihen[7]. Ein wichtiger Bestandteil dieses Bildes waren die zahlreichen Weihgeschenke, die jeden nur erdenklichen Platz des Heiligtums, sogar des Kultbaus einnahmen. Die Inventare des Parthenon, des Brauronion, des Asklepiostempels in Athen oder des delischen Heiligtums zeigen eindrucksvoll, wie man sich ein Heiligtum bzw. das Innere eines Tempels vorzustellen hat[8]. Kleinvotive und Waffen hingen an Wänden und Balken, Kleider waren zu Füßen der Götterstatuen deponiert oder hingen an den Wänden und wertvolle Gefäße füllten die Räume[9]. Die Beschreibungen des Pausanias von Olympia und Delphi, aber auch von Isthmia präsentieren ein überaus lebendiges Bild dieser wichtigen Kultstätten und führen uns zugleich schmerzvoll vor Augen, wie wenig sich erhalten hat.

Letzteres trifft auch für die Kultstätten des Poseidon auf der Peloponnes zu. Für diese ist zwar genug Votivmaterial belegt, um ein zuverlässiges Gesamtbild zu zeichnen; dies reicht jedoch nicht aus, um ausgehend von den Weihungen tiefere lokale Unterschiede in den verschiedenen Regionen der Peloponnes im Poseidonkult feststellen zu können, oder um eventuelle zeitliche Entwicklungen bzw. Änderungen in der Weihmentalität der Gläubigen bezüglich des Poseidonkultes deutlich zu machen.

(2000); B. Schmidt-Dounas, Geschenke erhalten die Freundschaft. Politik und Selbstdarstellung im Spiegel der Monumente (2000).

5 T. Linders, in: Gifts 115ff. und bes. dies., in: Religion and Power 121ff.

6 So z.B. T. Hölscher im Vorwort seiner Untersuchung: Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998) 5.

7 Plat. *Leg.* 10, 909E-910A.

8 T. Linders, Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athens (1972); S. Aleshire, The Athenian Asklepieion. The People, the Dedications, and their Inventories (1989); D. Harris, The Treasures of the Parthenon and Erechtheion (1995); R. Hamilton, Treasure Map. A Guide to the Delian Inventories (2000).

9 B. Alroth, in: Greek Cult Practice 195ff.; F. van Straten, in: Le sanctuaire 248ff. Zur Aufbewahrung und Aufstellung von Votiven im Apollonheiligtum von Delos s. C. Prêtre, BCH 123, 1999, 389ff.

Die Kultstätten dieses Gottes lagen oft an wichtigen Verkehrsknoten bzw. in Küstenregionen und wirkten auf Plünderer sehr einladend. Drei seiner wichtigsten Heiligtümer – Isthmia, Kalaureia und Tainaron – wurden z.B. im 1. Jh. v.Chr. von kilikischen Piraten geplündert; von den römischen, christlichen und neuzeitlichen Zerstörungen unter dem Deckmantel des Kunstinteresses bzw. der Religion ganz zu schweigen[10].

Im folgenden wird auf die bezeugten Votive für Poseidon in drei Abschitten chronologisch eingegangen. Das vorhandene Material erlaubt keine feinen zeitlichen Abstufungen, so daß im ersten Teil Votive bis einschließlich des 6. Jhs., dann aus dem 5. zusammen mit dem 4. Jh. und am Ende die Votive ab dem 3. Jh. behandelt werden. Es wird kein Unterschied zwischen literarisch, epigraphisch oder archäologisch belegten Weihungen gemacht.

4.1. Frühe Votive bis zum 6. Jh. v.Chr.

Mit Ausnahme des messenischen Akovitika stammen die erhaltenen an Poseidon adressierten Votive dieser Zeit aus Heiligtümern der östlichen Peloponnes. Es sind insgesamt neun Heiligtümer, die Weihungen an diesen Gott aufweisen, darunter auch zwei, in denen Poseidon nicht den Kultinhaber darstellt: Akovitika (**Me 1**), Asea (**Ark 1**), Isthmia (**Ko 8**), Kalaureia (**Arg 10**), Penteskouphia (**Ko 10**), unbekanntes hypäthrales Heiligtum südlich des Amyklaion (**La 12**), Tainaron (**La 14**), Artemis-Orthia-Heiligtum, Menelaion (**La 11**). Der Fundkontext einer kleinen Tierstatuette in Form eines Widders aus Tegea ist unklar (**Ark 12**). In der Mehrheit handelt es sich hierbei um Metallgegenstände. Einige davon tragen Weihinschriften[11]. Fast das gesamte Votivmaterial ist kleinformatig, dies liegt jedoch lediglich an der Befundsituation, denn mindestens in Kalaureia und in Isthmia haben sich Reste von Bronzekesseln bzw. -dreifüßen und Kouroi erhalten, während in Asea der Henkel eines Eisenkessels ausgegraben wurde und für Tainaron eine Statuengruppe aus Bronze literarisch bezeugt ist.

Abgesehen von dem mykenischen Heiligtum bei der Kapelle des Agios Konstantinos auf der Halbinsel Methana, in dem 35 Tonfigurinen in der Gestalt von Stieren, Reitern auf Pferden und Stieren sowie Wagen mit Pferden oder Stieren ans Tageslicht gefördert wurden – die Ausgräberin E. Konsolaki möchte die Kultstätte mit Vorsicht mit Poseidon verbinden[12], der als Gottheit zugegebenermaßen in der Troizenia eine prominente Stellung innehatte –, stammen die ältesten Votive aus dem isthmischen Heiligtum; sie lassen sich bereits in der Protogeometrischen Periode datieren.

Die zahlenmäßig umfangreichste Votivgruppe in den verschiedenen Heiligtümern des Poseidon ist diejenige der Statuetten, vorwiegend aus Bronze, in einigen Fällen

---

[10] s. allgemein zu diesem Thema K. Simopoulos, Η λεηλασία και καταστροφή των ελληνικών αρχαιοτήτων (1993).

[11] Isthmia VII Kat.-Nr. 41. 48. 117. 118. Nr. 118 ist sehr wahrscheinlich die Weihung eines Thebaners aus dem 6. Jh. v.Chr. Statuette aus Tegea: P. Cartledge, in: G.R. Tsetskhladze - A.J.N.W. Prag - A.M. Snodgrass (Hrsg.), Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman (2000) 61f. mit Abb. 8.

[12] E. Konsolaki, ADelt 46, 1991 [1996], Chron., 71ff.; dies., in: Peloponnesian Sanctuaries 25ff. Anhand der Votive vermutet Konsolaki, daß in diesem Heiligtum Poseidon in der mykenischen Form des späteren Hippios oder Taureios verehrt wurde. s. auch D. Schilardi, in: Helike II 274ff.

Digitized by Google Original from

aus Eisen. Ein kleiner Stier aus Isthmia aus dem 6. Jh. wurde aus zwei Goldblättern hergestellt[13]. Solche Artefakte stammen mit Ausnahme des heiligen Haines bei Penteskouphia aus allen anderen Poseidonheiligtümern mit frühem Votivmaterial. Die Mehrheit der Bronzefigurinen stellt Stiere oder Pferde dar. Aus Isthmia stammen zwei männliche Statuetten, die Hand eines Tänzers mit Krotala, eine Poseidonfigur, die wahrscheinlich ursprünglich den Dreizack in der erhobenen rechten Hand hielt, alles aus Bronze, und eine Kourosstatuette aus Blei[14]. Ebenfalls männliche Figuren aus Bronze wurden auf Kalaureia (eine) und bei Akovitika (zwei) gefunden[15]. Einzigartig ist die Weihung einer Widderstatuette an Poseidon Elater in Tegea[16]. Besonders interessant erscheint ebenfalls ein bronzenes Boot aus dem 6. Jh. aus Isthmia[17], das deutlich macht, daß dieses Heiligtum schon früh das religiöse Zentrum einer Landschaft wurde, die stark am Seehandel beteiligt war; Miniaturboote sind in dieser Hinsicht ein adäquates Weihgeschenk. Im 5. Jh. werden z.B. in Akovitika, einem weiteren Küstenheiligtum Poseidons, Ruder- und Steuerminiaturen aus Bronze und Eisen geweiht (s.u.). Zu derselben Kategorie gehören auch die Exemplare aus Ton, ebenfalls aus der archaischen Zeit. Aus einem hypäthralen Heiligtum, vielleicht einem heiligen Hain südlich des Amyklaion, stammt neben einer Stierstatuette die Bronzefigur eines Fisches, versehen mit der vordorischen Form des Namens Poseidon im Genitiv[18]. Da dieses Objekt mit einem Loch ausgestattet war, kann man ziemlich genau auch die Aufstellungsart feststellen: Die Weihung hing offensichtlich an den Zweigen eines Baumes im Poseidonhain. Möglich wäre auch, daß die Votivgabe mit einem Nagel an der Wand eines nicht mehr erhaltenen Schreins befestigt war[19]. In zwei der wichtigsten Kultstätten Spartas, dem Artemis-Orthia-Heiligtum und dem Menelaion, erscheint Poseidon als *visiting god* in Form von zahlreichen Plättchen aus Blei in der Gestalt des Gottes in vier Variationen. Wahrscheinlich machte die Tatsache, daß Poseidon in diesen zwei Fällen als 'Fremder' in einem Heiligtum auftritt, die explizite Darstellung des Gottes notwendig, damit klar gemacht wird, an wen genau das Votivobjekt adressiert ist (*Pb. XVII*).

Seltener unter dem an Poseidon adressierten Votivmaterial finden sich Metallgefäße; sie stammen mit nur zwei Ausnahmen aus Isthmia. In Asea wurde der Henkel eines Eisenkessels und in Kalaureia ein Greifen- und ein Pferdekopf (Reste von Bronzekesseln) entdeckt[20]. Das Material aus Isthmia ist natürlich mannigfaltiger. Es wurden sowohl Dreifüße als auch Kessel ausgegraben. Wie C. Morgan treffend bemerkte, sind die Reste von acht Dreifüßen, die in Isthmia entdeckt wurden, zwar im Vergleich zu Olympia extrem wenig für eine Kultstätte, die später den Status eines panhellenischen

---

[13] Isthmia VII Kat.-Nr. 4. Taf. 1.

[14] ebenda Kat.-Nr. 14-18. Taf. 3; s. auch E.R. Gebhard, in: CPAE 100f.

[15] Kalaureia 306ff. Aus Akovitika ist bereits ein archaischer Kouros publiziert, C. Leon, AM 83, 1968, 177ff., die restlichen fünf Bronzen, darunter auch ein subgeometrischer Jüngling, werden vom Verf. demnächst veröffentlicht.

[16] Cartledge a.O. 60ff.

[17] Isthmia VII Kat.-Nr. 36.

[18] L.H. Jeffery, The Local Scripts of Archaic Greece ^{2}(1990) 194. 200. Nr. 34.

[19] van Straten a.O. 250ff. Pindar (*Pyth.* 5, 44-56) berichtet sogar, daß in Delphi ein Streitwagen von der Decke des Apollontempels hing.

[20] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 159, Abb. 56; Kalaureia 312ff.

Kultzentrums erhalten sollte, doch für die Verhältnisse in Korinthien besonders aufschlußreich, da Isthmia bis zur archaischen Zeit der einzige Dedikationsort solcher Votive in dieser Landschaft bleibt[21]. Diese Feststellung unterstreicht die besondere Rolle Isthmias in Korinthien bereits zu dieser Zeit. Daß es sich hierbei um reiche Dedikationen aus den Reihen der aristokratischen Schicht der Region handelt, muß nicht gesondert hervorgehoben werden[22]. Der Wechsel von den reichen Grabbeigaben zu den luxuriösen Weihungen, der sich gerade in dieser Zeit besonders deutlich artikuliert, hängt mit einer bewußten Erweiterung des Umfeldes zusammen, in dem die Aristokratie ihre Macht, ihren Reichtum und ihre Religiosität demonstrieren kann und will; in eine ähnliche Richtung hat bereits unter anderem I. Morris argumentiert[23]. Da das soziale Umfeld im Prozeß der Poliswerdung sich vergrößert, reicht langsam der *oikos* als Adressat der Statusdemonstration nicht aus, damit tritt das Grab mit seinen begleitenden Riten in den Hintergrund. Auf der Suche nach einem neuen Betätigungsfeld wird das Heiligtum, wo sich die verschiedenen Gruppierungen seit langem zum gemeinsamen Opfer und Ritualmahl treffen, entdeckt. Reiche Opfer und luxuriöse Weihgeschenke werden ab dieser Zeit zu einem willkommenen Mittel der politischen Machtdemonstration.

Aus dem archaischen Isthmia stammen Fragmente von Pferdegeschirr aus Eisen und Bronze. Solche Votive passen gut sowohl zur engen Verbindung Poseidons zum Pferd und zur Pferdezucht, als auch zum agonistischen Charakter der isthmischen Kultstätte[24].

Eine interessante Votivgruppe vor allem für eine männliche Gottheit stellen die Schmuckstücke, meistens aus Bronze, Gold oder Silber, dar, die in den Heiligtümern von Isthmia, Kalaureia und Asea gefunden wurden. Die frühesten Exemplare stammen aus der korinthischen Kultstätte. Es handelt sich um eine Nadel und eine Fibula, beides protogeometrisch[25]. Die Exemplare aus Kalaureia – ein Armband, ein Halsring

---

[21] C. Morgan, in: Placing the Gods 127; Isthmia VIII 326ff. Es scheint, daß die Dreifüße bis zur Zerstörung des archaischen Tempels aufgestellt waren, vgl. C. Morgan, in: Peloponnesian Sanctuaries 47f.

[22] S. Langdon, in: Gifts 107ff.; vgl. auch die Auseinandersetzung mit dieser Thematik bezüglich der großen Heiligtümer von Olympia und Delphi von C. Morgan, Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C. (1990) 43ff. 137ff. s. auch F. de Polignac, in: Religion and Power 59ff., der in der Weihung von großen Dreifüßen aus Bronze nicht vorwiegend den Ausdruck gesellschaftlicher Prestigeantagonismen erkennt, sondern sie als monumentale *mnemata* in überregionalen Heiligtümern im Gegensatz zu den gemeinsamen Opfermählern in den lokalen Kultstätten interpretiert.

[23] I. Morris, Man 21, 1986, 1ff.; A.M. Snodgrass, in: Atti del Convegno Internazionale ANATHEMA: Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico 1989, ScAnt 3-4, 1989-1990, 287ff.; R. Seaford, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State (1994) 194ff.; S. Hansen, in: H.-J. Gehrke – A. Möller (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein (1996) 267; C. Morgan, in: CPAE 73ff. verglich unter ähnlichen Gesichtspunkten das archäologische Material aus Gräbern Korinthiens mit demjenigen aus dem isthmischen Heiligtum und legte überzeugend dar, daß regionale Unterschiede in der materiellen Ausformung der elitären Machtdemonstration zwischen der Argolis und Korinthien oder zwischen Athen und Korinth sich bemerkbar machen.

[24] Isthmia VII 97ff.; s. auch E.R. Gebhard, in: CPAE 101.

[25] Isthmia VII Kat.-Nr. 177A. 197, s. auch C. Morgan, in: Placing the Gods 118f. Allgemein zu den isthmischen Schmuckstücken s. auch Isthmia VIII 330ff.

Google Original from

und eine Fibula italischen Typus aus Bronze – lassen sich allgemein in das 8. Jh. datieren[26]. Für den restlichen Schmuck bietet L. Kjellberg keine Datierungsanhaltspunkte, es handelt sich immerhin um mehrere Ringe aus Silber oder Bronze und weitere Fibeln. K.A. Rhomaios erwähnt in seinem ersten Bericht über die Notgrabung am aseatischen Tempel 15 Armbänder aus Bronze, die er mit Athena in Verbindung bringt. Sie werden in der ausführlichen Behandlung der architektonischen Reste sowie des Votivmaterials nicht angesprochen, er notiert allerdings, daß einige Funde vor allem aus Eisen verschwunden bzw. zerstört seien[27]. Für die Datierung der Objekte existiert allerdings ein relativ sicherer *terminus ante quem*, da sie zusammen mit dem restlichen Votivmaterial in den Fundamenten des späteren Marmortempels gefunden wurden, den E. Østby überzeugend in die Zeit 540/30 setzt[28]. Man darf davon ausgehen, daß es sich hierbei um Weihungen von Frauen handelt. Wir wissen allerdings mit Sicherheit nur vom aseatischen Tempel über eine *synnaos* des Poseidon, Athena, die eventuell als Adressatin der Votive in diesem Fall angesehen werden könnte. Doch zeigt die ähnliche Fundsituation in Kalaureia und Isthmia, daß es nicht ausgeschlossen ist, solche Votive an eine männliche Gottheit zu adressieren; offensichtlich darf der Weihende von sich aus die Wahl des Votivs treffen, ohne immer auf die angesprochene Gottheit Bezug nehmen zu müssen. Das impliziert m.E., daß es nicht in allen Fällen sinnvoll sei, von den Votivgattungen ausgehend auf den Charakter der jeweiligen Gottheit schließen zu wollen. Es gibt tatsächlich häufig spezifische Weihungen, wie z.B. die bemalten Krateriskoi für die Artemis Brauronia, aber genauso gut solche Votive, die im Kult mehrerer Gottheiten auftreten und dafür typisch für die Gruppe der Weihenden, aber nicht für die Gottheit sind. Bronzedreifüße oder -statuetten z.B. sind in mehreren Heiligtümern ausgegraben und lassen sich eher durch die Stifter, als durch die verehrte Gottheit erklären. Man muß allerdings genauso wenig annehmen, daß die Stiftung von Schmuck oder Kleidern im allgemeinen immer mit bestimmten Momenten im Leben einer Frau – Eheschließung oder Geburt – zusammenhängt. In den wenigen Fällen, wo dies zutrifft, handelt es sich meistens um spezifische Kulte weiblicher Gottheiten, die diese Bereiche im Frauenleben beschützen, wie unter anderem Artemis, Iphigeneia oder Eileithyia. Man sollte m.E. vielmehr davon ausgehen, daß die Stiftung von Schmuck und darüber hinaus von Kleidern seitens der Frauen in den Heiligtümern männlicher Gottheiten auch als ein simpler Pietätsausdruck aufgefaßt werden kann, ohne den Akt der Weihung zwingend semantisch aufladen zu müssen. Eine Frau schenkt der Gottheit diejenigen Objekte, die ihr am wichtigsten oder intimsten sind, ihren Schmuck bzw. ihre Kleider. Dies schließt natürlich nicht aus, daß Frauen sich auch anderer Votivgattungen bedienen können, um ihre Frömmigkeit und in manchen Fällen ihren Reichtum zum Ausdruck zu bringen[29].

---

[26] Kalaureia 311f.

[27] K.A. Rhomaios, Prakt 1910, 276; ders., AEphem 1957, 146ff.; I. Kilian-Dirlmeier, Nadeln der frühhelladischen bis archaischen Zeit von der Peloponnes (1984) *passim* nennt um die 100 Nadeln der verschiedenen Typen, die »wahrscheinlich [aus] Asea, [aus dem] Athena und Poseidonheiligtum« stammen. Rhomaios erwähnt solche Funde mit keinem einzigen Wort; man sollte m.E. diese Nadeln nicht mit dem aseatischen Heiligtum in Verbindung bringen.

[28] E. Østby, ASAtene 41-42, 1990-1991 [1995], 348ff.

[29] U. Kron, in: Religion and Power 139ff. Im 2. Jh. v.Chr. weiht eine gewisse Phainarete die Statue eines Reiters (aus Bronze?) an Poseidon Hippios in Athen, IG II/III^2 4691.

Vorwiegend aus Asea stammen mehrere Bronzebleche in der Gestalt von menschlichen und tierischen Figuren. Alle lassen sich in das 7. und 6. Jh. datieren. Mit der Ausnahme einer Fischfigur, die aller Wahrscheinlichkeit nach aufgehängt wurde, dekorierten die restlichen eventuell ein oder eher mehrere (Holz)kästchen[30]. Für die archaischen Bronzebleche aus dem kretischen Heiligtum des Hermes bei Symi Viannou hat A. Lebessi eine interessante These geäußert: Die Figuren seien an einer Holztafel befestigt und im Heiligtum aufgestellt worden[31]. Vereinzelt wurden auch in Isthmia Bronzebleche mit dekorativen pflanzlichen Elementen und ein Exemplar aus dem 6. Jh. in der Gestalt Poseidons mit einem Delphin in der Hand ausgegraben[32].

Die bekannten Waffenweihungen an Poseidon stammen fast ausschließlich aus Isthmia[33]; die zwei Beispiele (ein Dolch und eine Lanzenspitze) aus Kalaureia, die Kjellberg publizierte[34], wurden nicht datiert, könnten jedoch aus der archaischen Zeit stammen, da Waffenweihungen ab dem 5. Jh. immer seltener wurden. Bis zur Zerstörung des archaischen Tempels von Isthmia um 470 v.Chr. wurden dem Poseidon in dieser Kultstätte mindestens 200 Helme geweiht. Zwei Exemplare lassen sich mit Vorsicht bereits in das 8. Jh. datieren, viel mehr gehören schon ins 7. Jh., doch die große Mehrheit wurde im 6. Jh. gestiftet. Die meisten der Schilde und Beinschienen gehören ebenfalls dem 6. oder frühen 5. Jh. an. Äußerst interessant sind zwei Schildbandfragmente, die offensichtlich zusammengehören; sie tragen mythologische Szenen (Herakles gegen Geras, Achill tötet Troilos, Orestes tötet Aigisthos, Zeus gegen Typhon) und antithetische Löwen bzw. Sphingen in Metopenfeldern[35]. Dagegen können die zahlreichen Speer- und Lanzenspitzen nicht so genau datiert werden, gehören allerdings mit Sicherheit der archaischen Zeit an. Die wenigen Schwerter, die ausgegraben wurden, lassen sich chronologisch in die Früharchaik einordnen.

Die isthmischen Votive, vor allem die Helme, waren mit Eisennägeln an Pfosten entlang der Nordseite des Tempels festgenagelt oder hingen im Pronaos bzw. im Inneren des Tempels. Eine Reduzierung der Intentionen der Dedikanten von Waffen auf die Demonstration des eigenen Reichtums und der sozialen Stellung wäre sicherlich einseitig; vielmehr darf man davon ausgehen, wie dies bereits A. Jackson vermutet hat, daß es sich auch um den Ausdruck von tiefempfundener Dankbarkeit der Krieger für einen Sieg oder eine Errettung im Kampfe handelt[36]. Demselben Prinzip

---

[30] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 146ff.

[31] A. Lebessi, Το ιερό του Ερμή και της Αφροδίτης στη Σύμη Βιάννου I.1. Χάλκινα κρητικά τορεύματα (1985) 72. In einer späteren Untersuchung machte Lebessi die Verbindung der kretischen Exemplare zur ägyptischen Kunst deutlich, vgl. A. Lebessi, in: A. Karetsou (Hrsg.), Κρήτη – Αίγυπτος. Πολιτισμικοί δεσμοί τριών χιλιετιών, Ausst.-Kat. (2000) 174ff.

[32] Isthmia VII Kat.-Nr. 294.

[33] A. Jackson, in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games (1992) 141ff.; C. Morgan, in: Placing the Gods 127f.; A. Jackson, in: Isthmia VIII 161ff. Allgemein zur Waffenweihung: W.K. Pritchett, The Greek State at War III: Religion (1979) 240ff.; A. Jackson, in: V.D. Hanson (Hrsg.), Hoplites: The Classical Greek Battle Experience (1991) 228ff.; A. Jacquemin, in: Guerres et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique, Pallas 51 (1991) 141ff.; dies., Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.) 162ff.

[34] Kalaureia 313.

[35] O. Broneer, Hesperia 28, 1959, 329ff. Abb. 8.

[36] A. Jackson, in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games (1992) 142.

Google Original from

folgt auch die Stiftung von Kriegsbeute in den großen panhellenischen Kultzentren während der Perserkriege. Wie bei den Bronzedreifüßen bildet das isthmische Poseidonheiligtum die einzige Kultstätte Korinthiens, in der Waffen geweiht werden. Morgan hat sicherlich Recht, wenn sie vermutet, daß der Grund dafür in der langen Tradition des Heiligtums als kultischen Zentrums dieser Landschaft und in seiner äußerst günstigen geographischen Lage gesucht werden sollte[37]. In Isthmia können bezeichnenderweise nach 470 v.Chr. keine Waffenweihungen mehr festgestellt werden. Dagegen verschwinden aus Olympia die Waffenweihungen erst nach 440 v.Chr.[38]. Wahrscheinlich versuchte Korinth direkt nach den Perserkriegen den panhellenischen Status seines wichtigsten extraurbanen Heiligtums dadurch zu verstärken, daß keine Waffen mehr aus Kriegen zwischen Griechen als Weihungen angenommen wurden. Kurz zuvor bekam Isthmia wertvolle Weihgeschenke seitens der vereinten Griechen, und diese Tradition sollte doch fortgeführt werden, somit schied die Kultstätte als Rahmen für die Erinnerung an die innergriechischen Kriege aus.

Zum archaischen Tempelinventar von Isthmia gehörten offensichtlich auch mindestens 128 Silbermünzen, die, wie E.R. Gebhard überzeugend zeigen konnte, zusammen mit Schmuck und weiteren, kostbaren, kleinformatigen Votiven an der nördlichen Hälfte des Pronaos des archaischen Tempels aufbewahrt wurden[39]. Äußerst interessant sind auch zwölf archaische Bleigewichte, die ursprünglich zu einem Fischernetz gehörten[40].

Die einzige uns bekannte Bronzeplastik aus dieser Zeit, die an Poseidon geweiht wurde, ist nur literarisch überliefert und stand nach Herodot, Pausanias und Aelian im lakonischen Tainaron[41]. Sie stellte den Dichter Arion auf einem Delphin dar[42] und sollte als Erinnerung an die wundersame Errettung des Künstlers und als Zeichen seiner Dankbarkeit gegenüber Poseidon fungieren. Aelian überliefert zusätzlich, daß das Dedikationsepigramm von Arion selbst stammte, der darüber hinaus auch einen Dankhymnus an Poseidon verfaßte[43]. Die Datierung des Werks ist allerdings problematisch. Mit Sicherheit darf man davon ausgehen, daß die Skulptur, die Herodot als »nicht groß« bezeichnet, in seiner Zeit einen gewissen Bekanntheitsgrad gehabt haben muß, um Eingang in Herodots Werk zu finden[44]. Dieser Autor sagt jedoch nichts über die Entstehung des Weihgeschenks aus. Pausanias hat aller Wahrscheinlichkeit nach das Werk nicht selber gesehen, denn es ist schwierig anzunehmen, daß die Bronze-

---

[37] Morgan a.O. 128.

[38] P. Siewert, AM 111, 1996, 141ff.

[39] E.R. Gebhard, in: CPAE 99f.

[40] ebenda 108 mit Anm. 82.

[41] Ael. *nat. an.* 12, 45; Hdt. 1, 23; Paus. 3, 25, 7.

[42] Eine lesbische Silbermünze aus Methymna, um 330-250 v.Chr., vermittelt vielleicht einen Eindruck vom tainarischen Weihgeschenk, obwohl vom Motiv her den Darstellungen des Taras oder des Palaimon auf dem Delphin ähnelt, eine Feststellung, die eine Typisierung des Motivs vermuten läßt, vgl. K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker ^{2}(1997) 156. Abb. 70. Eine leicht abgewandelte Form des Motivs findet sich auf einer Bronzemünze ebenfalls aus Methymna aus der Zeit um 175 n.Chr., ebenda 404. Abb. 276.

[43] W.D. Furley – J.M. Bremer, Greek Hymns I (2001) 373ff. datieren den Hymnus in das späte 5. oder frühe 4. Jh., wodurch eine Verbindung zu Arion eindeutig widerlegt wird.

[44] J.T. Hooker, G&R 36, 1989, 141-146.

skulptur die Plünderung durch die kilikischen Piraten im 1. Jh. v.Chr. überstanden haben könnte. Er zitiert anscheinend Herodot. Die Nachricht Aelians rückt allerdings das Bronzewerk in das ausgehende 7. Jh., eine Datierung, die für eine Bronzeplastik absolut problematisch erscheint. Es bieten sich freilich nur zwei Alternativen: a. Das Werk stammt aus dem 6. Jh.[45], als Bronzeplastiken sich langsam entwickeln, und die direkte Verbindung der Statue und des Epigramms mit Arion war eine Erfindung Aelians bzw. eine Information, die er einfach übernommen hatte; oder b. Man akzeptiert die zeitliche Einordnung in das 7. Jh. und sollte sich die Statue als Sphyrelaton in der Art der apollinischen Trias von Dreros vorstellen. Die Information des Herodot, daß die Plastik nicht groß war, macht auch die zweite Variante plausibel. Ich vermute trotzdem, daß es sich um ein Werk des ausgehenden 6. Jahrhunderts handelt, von der Größe und sogar von der Qualität der technischen Ausführung her ähnlich dem Zeus von Ugento[46]. In dieser Zeit wäre auch das Motiv des auf einem Delphin sitzenden Mannes besser aufgehoben. Dies würde natürlich bedeuten, daß die Weihung nicht direkt von Arion stammt, sondern von einem anonymen Dedikanten, der das offenbar bekannte Motiv des errettenden Dichters benutzte, um in Tainaron auch ein ortsspezifisches Weihgeschenk zu stiften; man darf m.E. sogar annehmen, daß der Grund der Weihung ebenfalls in einer Errettung vom Ertrinken zu suchen wäre. Außerdem wäre eine Selbstdarstellung des Arion in Form eines Weihgeschenks im tainarischen Heiligtum in einer so frühen Zeit auch ein kaum zu überwindendes interpretatorisches Problem, was natürlich ebenfalls für das 6. Jh. gelten kann. Bringt man die Weihung mit einem anonymen und wohl reichen Dedikanten in Verbindung, rückt das Motiv in die Darstellungswelt von mythologischen Szenen und Legenden[47].

Die einzige Weihgabe aus Stein außerhalb des isthmischen Heiligtums wurde in Asea ausgegraben und ist m.E. immer noch ein problematisches Objekt. Es handelt sich um ein fragmentarisch erhaltenes Relief aus Marmor aus dem 7. Jh., Werk einer lakonischen Werkstatt, auf dem zwei Figuren zu sehen sind; eine sitzende Frau wird im Moment der *anakalypsis* dargestellt, während vor ihr eine stehende, wohl männliche Figur in dieselbe Richtung blickend steht. Rhomaios dachte bei der Entdeckung des Reliefs bezüglich der sitzenden Figur an die Große Mutter[48]. L.E. Roller zeigte allerdings mit Hilfe archäologischer Funde und epigraphischer Zeugnisse, daß die anatolische Meter Theon erst im frühen 6. Jh. nach Griechenland kam[49]. Sollte man,

---

[45] C.M. Bowra, MusHelv 20, 1963, 121ff.

[46] N. Degrassi, Lo Zeus stilita di Ugento (1981).

[47] Die Hypothese von C. de Steures, in: R.F. Docter – E.M. Moormann (Hrsg.), Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998 (1999) 397ff. ist genauso phantasievoll wie unwahrscheinlich: Nach Steures stellte die Gruppe ursprünglich Taras auf einem Delphin dar und war lediglich eine Bronzekesselattasche. Arion selbst soll einen Preisdreifuß in Tarent gewonnen und die Attasche des Kessels auf seiner Rückreise nach Korinth im Heiligtum des Poseidon Tainarios gestiftet haben. Später identifizierte ein anonymer Heiligtumsdiener die Figur auf dem Rücken des Delphins mit Arion und erfand dazu die Geschichte der wundersamen Rettung des Dichters durch das heilige Tier Poseidons.

[48] K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 146.

[49] L.E. Roller, In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele (1999) 121ff. 133f.; s. auch die m.E. problematische Untersuchung von N. Robertson, in: E.N. Lane (Hrsg.), Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren. Religions in the Graeco-Roman World 131 (1996) 239ff. bes. 253ff. für den Kult in Arkadien.

Digitized by Google Original from

wie ich meine, in den zwei Figuren die Kultinhaber Poseidon und Athena Soteira erkennen wollen, dann läßt sich die Szene unmöglich als *hieros gamos* interpretieren. Daß das *anakalypsis*-Motiv nicht immer mit dem *hieros gamos* zusammenhängt, zeigt ein sog. Totenmahlrelief aus Tegea (520/10 v.Chr.), das motivisch eine besonders auffallende Ähnlichkeit mit dem aseatischen Relief aufweist[50].

Großformatige Plastiken dieser Zeit haben sich lediglich und in geringer Anzahl im isthmischen Heiligtum erhalten. Aus diesem Votivmaterial tritt das bekannte Perirrhanterion aus übermaltem grauem Marmor deutlich hervor. Anhand der Ähnlichkeiten der Koren mit Beispielen aus der korinthischen Koroplastik läßt es sich um 630/20 v.Chr. datieren. Das Perirrhanterion stand aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer runden Basis vor dem Pronaos des archaischen Poseidontempels[51]; H. Pimpl hat anhand von *leges sacrae* die Aufstellung von Perirrhanteria vor Tempeln herausgearbeitet: An bestimmten Festtagen durften Heiligtumsbesucher den Tempel betreten, was im Normalfall nur dem Kultpersonal vorbehalten war; vor dem Eintreten war eine rituelle Waschung der Hände notwendig[52]. M. Kerschner zeigte, daß die meisten Perirrhanteria von Männern gestiftet wurden, obwohl auch Frauen unter den Dedikanten zu finden sind[53]. Da das isthmische Beispiel von keiner Dedikationsinschrift begleitet wird, bleibt unklar, von wem und aus welchem Grund das kostbare Weihgeschenk gestiftet wurde.

Ebenfalls aus Isthmia stammen Fragmente zweier Kouroi, einer aus Kalkstein und einer aus gräulichem naxischem Marmor, sowie einer männlichen sitzenden Figur aus weißem naxischem Marmor. Das Fragment eines Ellbogens dagegen scheint aus thasischem Marmor hergestellt gewesen zu sein. Der Kouros aus Kalkstein wird um 540 v.Chr. datiert. Für die restlichen Fragmente gilt ein *terminus ante quem* um 480/70 v.Chr.[54]. Obwohl die Mehrheit der Kouroi aus dem Grabbereich oder aus Apollonheiligtümern stammt, sind Kouroi auch aus Sunion und Isthmia bekannt; dies läßt die ausschließliche Verbindung des nackten männlichen Bildes mit Apollon weniger zwingend erscheinen[55]. Es ist nicht so sehr die Verknüpfung Apollons mit der männlichen Jugend, sondern m.E. vielmehr der Übergang vom Jugendlichen zum Manne, dessen »platonische« Idee Apollon in seiner Göttlichkeit verkörpert, die eine solch eminente Präsenz von Bildern im Kourostypus in seinen Heiligtümern verursachte. In einer weit begrenzteren und nicht immer eindeutig nachvollziehbaren Form läßt sich auch Poseidon mit eben jenem Übergang (*passage*) verbinden[56]; vielleicht erklärt sich hierdurch die Weihung von Kouroi in seinen Heiligtümern. Es ist immer wieder auffällig, daß Poseidon und Apollon sich in bestimmten Bereichen immer wieder treffen,

---

[50] Athen. Nat.Mus., Kat.-Nr. 55, vgl. E.G. Raftopoulou, in: Sculpture 1ff.

[51] Isthmia IV 14ff. Taf. 1-26.

[52] H. Pimpl, Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem Untersatz in Griechenland (1997) 59f.

[53] M. Kerschner, Perirrhanterien und Becken. Alt-Ägina II, 4 (1996) 115f. Pimpl a.O. 89ff., untersuchte die Perirrhanteria auch in ihrer Funktion als Weihgeschenk in bezug auf jede Gottheit, die als Adressat eines solchen Votivs überliefert ist.

[54] Isthmia IV 68ff.

[55] vgl. W. Martini, Die archaische Plastik der Griechen (1990) 69ff., der die Kouroi in mehreren semantischen Ebenen untersucht und dementsprechend interpretiert.

[56] s. Kap. III 1.

z.B. in der Politik durch den Schutz von Bündnissen oder in der Wirtschaft durch den Einfluß auf Seereisen bzw. -handel.

Unter den isthmischen Votiven aus Stein erscheint ein Halter aus der ersten Hälfte des 6. Jhs. interessant, der auf beiden Seiten mit Inschriften versehen ist, die den Sieg eines Athleten beim Pentathlon dokumentieren. O. Broneer wollte aus dem erhaltenen ϝιν[.]ιδ' das Wort Ἰνοῖς im Dativ rekonstruieren (ϝιν[ο]ιδ') und die Weihgabe mit Palaimon in Verbindung bringen[57].

Aus dem umfangreichen Votivmaterial aus Ton treten die Figurinen anhand ihrer Zahl und Häufigkeit und die bemalten Pinakes aus Penteskouphia anhand ihrer Einmaligkeit deutlich hervor. Aus dem isthmischen Keramikmaterial ragt ansonsten eine Gruppe attischer Importe heraus; darunter befindet sich das Fragment eines SG großen geschlossenen Gefäßes mit einer *prothesis*-Darstellung und eine MG II Pyxis. Solche Produkte werden nur selten exportiert, in Athen sind sie vor allem im Grabbereich anzutreffen. Morgan hat m.E. zu Recht die Hypothese aufgestellt, daß es sich um Weihungen eines Korinthers bzw. eines Fremden und keineswegs eines Atheners handeln muß, denn nur so läßt sich die offensichtliche Zweckentfremdung der Gefäße erklären[58]. Aus dem messenischen Akovitika stammen zwei Fragmente von der Mündung eines Pithos um 550-525 v.Chr. mit einer Weihinschrift an Poseidon[59]. Man darf davon ausgehen, daß nicht lediglich das Gefäß, sondern dies samt Inhalt dem Gott geweiht wurde, vielleicht als *aparche* oder *dekate*.

Terrakottafigurinen treten schon seit dem 10. Jh. in Isthmia auf[60], in Asea und Penteskouphia vereinzelt und erst in archaischer Zeit. Im 8. Jh. finden sich unter dem isthmischen Votivmaterial auch aus Attika importierte Tonstatuetten, doch stammen die meisten aus den lokalen korinthischen Werkstätten. Die große Mehrheit der Statuetten stellt Stiere dar. Einen ganz konkreten symbolischen Sinngehalt für die Stierfigurinen finden zu wollen, dürfte schwierig sein; Morgan bot zwei Möglichkeiten für die Erklärung der Weihung solcher Statuetten: a. die enge Verbindung Poseidons zum Stier, oder b. eine generelle symbolische Betrachtung der Stierfigurinen als Repräsentation von Reichtum[61]. Die mythologische oder auch kultische Verbindung Poseidons zum Stier ist nicht enger als diejenige z.B. des Zeus zu diesem Tier, zumal Stiere als Opfertiere allgemein hoch geschätzt waren. Das Argument für die Interpretation der Stierstatuetten als Opferersatz – unter dem Knochenmaterial der Opferungen seien Stierknochen nicht so stark präsent – ist nicht besonders ausschlaggebend, denn der ideelle Wert des Stieropfers ist trotz der Tatsache sehr hoch, daß in der gelebten Wirklichkeit weniger kostspieligen Opfertieren der Vorzug gegeben wurde. Auf der anderen Seite müßte man sich die Frage stellen, ob sich die Tonfigurine eines Stieres als Stellvertreter des eigenen Reichtums eignet. Für diesen Aspekt des Weihungsaktes gab es sicherlich geeignetere Objekte, wie Bronzewaffen oder -gefäße sowie statuari-

---

[57] O. Broneer, Hesperia 28, 1959, 322f.; ders., in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 32; P. Reichert-Südbeck, Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia (2000) 176.

[58] C. Morgan, in: Placing the Gods 117f.

[59] P. Themelis, ADelt 25, 1970, Mel., 109ff.

[60] Zu den isthmischen Figurinen vom 10. bis zum frühen 7. Jh. v.Chr. s. D. Mitten – C. Morgan, in: Isthmia VIII 168ff. Taf. 70-74.

[61] C. Morgan, in: Placing the Gods 119f.; dies., in: CPAE 82.

Google Original from

sche Weihgeschenke. Solche Tonfigurinen, und nicht nur solche, die ein wirkliches Opfertier darstellen, gehören m.E. zum Bereich des Pietätsausdrucks, ohne zugleich die tatsächliche Opferung ersetzen zu können bzw. zu wollen[62]. Bei einem Heiligtumsbesuch mit oder ohne konkrete Wünsche und Hoffnungen bringt der Gläubige eine kleine Weihgabe mit, um seine Religiosität auch materiell ausdrücken zu können; die Tiergestalt erinnert womöglich die Gottheit an die bereits geleisteten oder gibt ihr einen Vorgeschmack auf die für die Zukunft versprochenen Opferungen. Da Stiere, wie oben schon erwähnt, als das angesehenste Opfertier galten, wundert ihre Häufigkeit als symbolische und keineswegs das eigentliche Opfer ersetzende Weihgabe in Ton oder Metall nicht.

Eine besondere Gattung von Objekten bilden drei geometrische – zwei attische, ein korinthischer – Stiefel aus Ton in der Art, wie sie bereits in der Bronzezeit in Gräbern gefunden wurden[63]. Morgan bringt diese Votive mit weiblichen Heiligtumsbesuchern in Verbindung, da sie in Attika ebenfalls in geometrischer Zeit in Frauengräbern entdeckt wurden[64]. Die Parallele zu Attika zwingt jedoch m.E. nicht zu derselben funktionalen Interpretation der Stiefel im Kultkontext; man könnte sie als eine Kuriosität betrachten, wie dies auch Morgan in einem Nebensatz tut («the Isthmia dedications may have been just curiosities») oder in ihnen Teile von Statuetten erkennen, deren Körper aus einem anderen Material hergestellt waren, vielleicht aus Holz.

Eine außerordentliche Votivgruppe bilden die zahlreichen Tonpinakes des 7.-6. Jhs. aus dem heiligen Hain des Poseidon bei Penteskouphia[65]. Die Pinakes hingen höchst wahrschinlich an den Zweigen der Bäume in dem Hain, obwohl literarische Quellen auch die Niederlegung von Pinakes neben der Kultstatue belegen[66]. Eine viel kleinere Gruppe solcher Votive wurde auch im isthmischen Heiligtum ausgegraben. Broneer erwähnte drei solche Pinakes in einem seiner Vorberichte und beschrieb einen davon wegen der Einzigartigkeit der Szene: Erhalten ist der obere Teil einer Poseidonfigur mit dem Dreizack in der rechten Hand und einem Delphin auf der Schulter(!)[67]. Die Ikonographie der Pinakes aus Penteskouphia bezieht sich vorwiegend auf zweierlei, auf den verehrten Gott selbst und auf die Tätigkeit der Weihenden, die zugleich auch die Hersteller der Votive sind. Das Heiligtum wurde offensichtlich vorwiegend von den Malern und Töpfern Korinths besucht, wie die zahlreichen Darstellungen von Keramiköfen belegen. Abgesehen von ein paar Figurinenfragmenten und Vasenscherben scheinen die Pinakes die einzige Votivgattung im Poseidonhain gewesen zu sein; man ist fast versucht, das Heiligtum als eine quasi private Kultstätte der korinthischen Töpferzunft anzusehen[68]; bezeichnenderweise ist

---

[62] Einleuchtend in dieser Hinsicht die Interpretation der Kleinbronze in Form eines Widderträgers aus Kreta im Antikenmuseum Berlin von Lebessi, die darin die Repräsentation eines bedeutenden, vermögenden Bürgers erkennt, vgl. A. Lebessi, in: H.-U. Cain – H. Gabelmann – D. Salzmann (Hrsg.), Festschrift für Nikolaus Himmelmann (1989) 59ff.

[63] E. Vermeule, Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry (1979) 63ff.

[64] C. Morgan, in: Placing the Gods 120f.

[65] A. Geagan, AA 1970, 31ff.

[66] B. Alroth, in: Greek Cult Practice 195.

[67] O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 35f. Taf. 11b.

[68] Für einen ähnlichen Fall auf Zypern (Grotte der Nymphe als quasi private Kultstätte von Töpfern) s. T.B. Mitford, The Nymphaeum of Kafizin. The Inscribed Pottery (1980) 259f.

nach 525 v.Chr, also nach der glorreichen Zeit der korinthischen Keramikproduktion, kein Poseidonkult mehr an dieser Stelle nachweisbar. Es ist m.E. nicht abwegig, anzunehmen, daß aus der Nähe des Heiligtums Tonerde für die korinthische Keramikproduktion gewonnen wurde: Ein beliebtes Thema auf den Pinakes aus Penteskouphia zeigt in der Tat Arbeiter beim Graben in Erdgruben.

4.2. Votive aus dem 5. und 4. Jh. v.Chr.

Würde man sich für die Ausarbeitung der Weihgabensituation in Poseidonheiligtümern auf der Peloponnes in dieser Zeit auf das ausgegrabene und teilweise unzureichend publizierte Material verlassen, hätte man ein Bild gezeichnet, als wäre Poseidon im 5. und 4. Jh. fast bedeutungslos. Die Anzahl der erhaltenen Votive geht drastisch zurück, und solche Gattungen wie großformatige Bronzeplastiken sind nicht erhalten. In dieser Hinsicht erscheinen die literarischen und epigraphischen Zeugnisse als Helfer in der Not und ergänzen sinnvoll das Bild der peloponnesischen Poseidonkultstätten in den klassischen Jahrhunderten. Schriftlich oder archäologisch überlieferte Weihungen sind für sechs Poseidonheiligtümer belegt: Aigion (**Ac 3**), Akovitika (**Me 1**), Isthmia (**Ko 8**), Kalaureia (**Arg 10**), Mantineia (**Ark 4**), Tainaron (**La 14**). Inschriften belegen die Existenz von Weihungen an Poseidon auch auf der Agora von Korinth (**Ko 2, 4**) und im epidaurischen Heiligtum des Apollon Maleatas und des Asklepios (**Arg 5, 6**). Für die tegeatischen Votive an Poseidon läßt sich der Fundkontext nicht mehr rekonstruieren (**Ark 12**). Wie bereits für die Zeit zwischen dem 10. und 6. Jh. deutlich wurde, stammt das meiste Votivmaterial aus dem isthmischen Heiligtum, wohingegen die Mehrheit der Weihinschriften ausgerechnet aus Epidauros und aus einer Zeit zwischen dem 5. Jh. v.Chr. und dem 3. Jh. n.Chr. stammt.

Großformatige Bronzeplastiken haben sich nicht erhalten; aus Isthmia sind lediglich einige Fragmente ausgegraben, die auf die einstigen Weihungen hinweisen. W. Rostoker und Gebhard legten darüber hinaus überzeugend nahe, daß es in Isthmia selbst eine Bronzemanufaktur gegeben haben muß[69]. Die Existenz zahlreicher Athletenstatuen, die im Heiligtum standen, bezeugt der Bericht des Pausanias, wonach auf der einen Seite der Kultstätte Pinien und auf der anderen die Statuen der siegreichen Athleten standen. Im Tempelgebäude selbst und zwar im Pronaos sah der antike Perieget zwei Statuen des Poseidon, eine der Amphitrite und eine der Thalassa, alle vier aus Bronze[70]. Bei den Poseidonstatuen könnte es sich um die Statuen, die die Griechen nach Plataiai stifteten bzw. um das lysippische Werk, das die Korinther in Auftrag gegeben hatten[71]. Eine solche Vermutung läßt sich unmöglich nachweisen, daher bleibt die Chronologie der vier Statuen problematisch. Eine weitere Poseidonstatue wird epigraphisch für die Stadt Korinth überliefert. Sie wurde aller Wahrscheinlichkeit nach kurz nach 339 v.Chr. im politischen Zentrum der Polis, auf der Agora,

---

[69] W. Rostoker – E.R. Gebhard, Hesperia 49, 1980, 347ff.

[70] Paus. 2, 1, 7. Die Tatsache, daß Pausanias die Bildwerke im 2. Jh. n.Chr. im Pronaos des Tempels sah, bedeutet keineswegs, daß dies auch der ursprüngliche Aufstellungsort der Statuen war.

[71] Hdt. 9, 81 (Stiftung nach Plataiai); Luc. *Jup. trag.* 9 (Poseidon des Lysipp)

Google Original from

aufgestellt und bildete eine Stiftung Timoleons und seiner Verbündeten anläßlich des Sieges der Griechen über die Karthager am Fluß Krimesos[72].

Die Zahl der geweihten Bronzestatuetten geht in den klassischen Jahrhunderten eindeutig zurück. Daß eine solche Feststellung nicht durch den Mangel archäologisch faßbaren Materials wegzudiskutieren ist, läßt sich anhand der von I. Raubitschek publizierten Funde aus Isthmia belegen. In diese Zeit gehören lediglich zwei Stierstatuetten, ein Delphin, ein Szepter und ein Dreizack[73]; letzterer Fund erscheint besonders wichtig, da ein ähnlicher Dreizack aus dem 5. Jh. auch in Kalaureia ausgegraben wurde[74]. Es ist nicht klar, ob die Dreizacke Teil einer Poseidonstatuette waren oder als eigenständige Weihgabe in die zwei Heiligtümer gelangten. In Isthmia werden weiterhin Bronzegefäße (Pyxiden, Hydriai, Phialen, Kadoi) geweiht, jedoch in kleinerer Zahl als in der Archaik. Ähnliches gilt auch für die Schmuckstücke aus Bronze oder Edelmetallen. Pferdegeschirr aus Eisen und Bronze wird weiterhin in Isthmia geweiht. Vereinzelt treten Bronzeartefakte auf, die einst Möbelstücken angehörten bzw. dekorierten. Aus Aigion stammt eine Bronzeoinochoe aus der Zeit um 450/40 v.Chr. mit der Inschrift ἱερ[ὸ]ν Αἰγέος. Entweder handelt es sich um die Weihung an einen Heros oder an Poseidon mit dem Beinamen Aigeus[75]. Aus Akovitika stammt ein meisterhaftes Seepferdchen, allem Anschein nach aus der Mitte des 5. Jhs. Bei seinen Grabungen an diesem Heiligtum fand P. Themelis zahlreiche Ruder- und Steuerminiaturen aus Bronze und Eisen, die zusammen mit dem kleinen Seepferdchen den maritimen Charakter der Kultstätte unterstreichen[76]. Man könnte eventuell die Steuervotive aus Akovitika trotz ihres Miniaturformats als Darstellungen des "heiligen Steuerruders" interpretieren[77].

Die Zahl der Steinvotive aus dieser Zeit ist äußerst gering. Aus Isthmia stammen lediglich die Fragmente einer Herme aus dem 5. Jh. und zwei stark beschädigte Votivreliefs mit der Darstellung eines bärtigen Kopfes (470/60 v.Chr.) bzw. eines Pappositenos (410/400 v.Chr.)[78]. Letzteres Stück sollte man mit dem in Isthmia vorhandenen Kult des Dionysos in Verbindung bringen. In Mantineia (heute im Museum von Tripolis) wurde ein spätklassisches Votivrelief entdeckt, auf dem Poseidon mit dem Dreizack in der rechten Hand auf einem Klismos sitzend dargestellt wird[79]. Ein kleiner runder Altar aus Korinth wird durch die begleitende Inschrift als eine Weihung des Antigenes an Poseidon identifiziert (*Pb. IX*)[80]. Der Altar läßt sich mit Hilfe der Weihinschrift ins 5. Jh. datieren. Weitere an Poseidon geweihte Altäre stammen aus dem

---

[72] SEG XI 126a. Diod. 16, 80, 6; Plut. *Tim.* 29, 2-3.

[73] Isthmia VII Kat.-Nr. 6. 7. 34. 37. 38.

[74] Kalaureia 310f. Bereits in archaischer Zeit wurden im arkadischen Asea drei kleinformatige Dreizacke (aus dem 7. oder 6. Jh.) in Form von Blechen aus Bronze bzw. Eisen geweiht, s. K.A. Rhomaios, Prakt 1910, 276.

[75] Morgan – Hall, Achaia 177; s. auch Kap. III 6.1.

[76] Das klassische Seepferdchen ist noch unpubliziert, wird allerdings vom Verf. veröffentlicht. Zu den Steuer- und Ruderminiaturen s. P. Themelis, AAA 2, 1969, 352ff. Abb. 6.

[77] D. Wachsmuth, Πόμπιμος ὁ δαίμων. Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen (1967) 218ff.

[78] Isthmia IV Kat.-Nr. 32. 49. 50.

[79] Mantinée 105, Abb. 14; LIMC VII (1994) 459, Nr. 124 s.v. Poseidon (Simon).

[80] Greek Altars 66f.

Heiligtum des Apollon Maleatas und des Asklepios in Epidauros; es handelt sich um drei Altäre aus dem 5. bzw. dem 4. Jh. Allerdings kann man nur einen davon mit absoluter Sicherheit als Weihung identifizieren, da in der Inschrift die Dedikanten, Nikarete und Kallikrates, explizit genannt werden[81]. Da jedoch die Weihungen von Altären an Poseidon in dem epidaurischen Heiligtum bis ins 3. Jh. n.Chr. andauern, demnach einer festen Tradition anzugehören scheinen, darf man auch die anderen zwei klassischen Altäre als Stiftungen betrachten[82]. Ebenfalls aus Epidauros stammen zwei Weihinschriften (5./4. Jh.), aus denen die eine den Dedikanten als Sieger beim Waffenlauf identifiziert[83]. Anscheinend war der Athlet bei den Isthmien siegreich und deshalb stiftete er im Hauptheiligtum seiner Heimatstadt eine nicht identifizierbare Weihgabe an Poseidon. Aus Tegea, wo kein Poseidonheiligtum überliefert ist, stammt eine Weihinschrift des 5. Jhs. eines unbekannten Stifters, die Poseidon zusammen mit Hermes und Herakles ehrt[84]. Die Götterkonstellation legt einen agonistischen Kontext für die Weihung nahe.

Als eine besondere Inschriftengruppe müssen die tainarischen Freilassungsinschriften aus dem späten 5. und der ersten Hälfte des 4. Jhs. betrachtet werden[85]. Sie dokumentieren die sakrale Freilassung käuflicher Sklaven (im Gegensatz zu den Heloten), die dafür dem Poseidon Tainarios geweiht werden (*Ph. XVIII-XX*); demnach müssen sie als Diener des Gottes in seinem Heiligtum am gleichnamigen Kap fungieren. Es handelt sich tatsächlich nicht um Weihungen im herkömmlichen Sinne des Wortes, jedoch im Grunde wird der Besitz (ein Sklave) eines Dedikanten an die Gottheit weitergereicht.

Votive aus Ton werden für das 5. und 4. Jh. in den archäologischen Publikationen über Poseidonheiligtümer kaum erwähnt. Das Material aus Isthmia ist noch nicht publiziert, und in den Vorberichten von Broneer wurden Terrakotten selten erwähnt. In den Vorberichten der Nachgrabungen am isthmischen Heiligtum von Gebhard und F.P. Hemans werden solche Votive lediglich erwähnt, häufig sogar ohne Datierungsangaben. In den meisten Fällen handelt es sich um Pferde- oder Reiterstatuetten[86]. Auf dem Fragment eines schwarzgefirnißten Bechers des 5. Jhs. aus Akovitika steht der Name Poseidons in seiner vordorischen Form im Dativ[87].

Besondere Erwähnung verdienen an dieser Stelle die literarisch überlieferten Weihungen der Griechen an das Heiligtum des Poseidon Isthmios nach bedeutenden Schlachten gegen Barbaren. Nach der Seeschlacht von Salamis wird ein erbeutetes phönizisches Schiff gestiftet[88] und wenig später nach der Schlacht von Plataiai wird aus der Kriegsbeute eine überlebensgroße Poseidonstatue (3,08 m) aus Bronze herge-

---

81 W. Peek, Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Leipzig 63, 5, 1972, 39. Nr. 67.

82 IG IV^2 1, 150. 309.

83 IG IV 1315 (Waffenläufer), 1316.

84 IG V 2, 95, vgl. auch L. Dubois, Recherches sur le dialecte arcadien (1986) 14f.; s. auch Kap. III 8.1.6.

85 J. Ducat, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque 4. Religion (1990) 173ff.

86 Gebhard II-III.

87 P. Themelis, AAA 2, 1969, 355.

88 Hdt. 8, 121, 1, vgl. S.P. Morris, Daidalos and the Origins of Greek Art (1992) 289f.

Original from

stellt und in Isthmia aufgestellt[89]. Mehr als 100 Jahre später schickt Timoleon und seine griechischen Verbündete aus Sizilien wertvolle Weihgaben aus der Kriegsbeute der Krimesosschlacht gegen die Karthager zum Poseidonheiligtum von Isthmia mit der besonderen Anmerkung, daß es sich nicht um Beute aus Kämpfen unter Griechen, sondern aus solchen gegen Barbaren handelt[90]. Dies entsprach den Bestrebungen der isthmischen Kultstätte, sich schon zu Beginn des 5. Jhs. als Repräsentationsraum für die Erfolge der Griechen gegen die Barbaren zu profilieren, indem die Heiligtumsleitung früher als in Olympia die Annahme von Waffenweihungen aus innergriechischen Machtkämpfen ablehnte.

4.3. Votive zwischen dem 3. Jh. v.Chr. und dem 3. Jh. n.Chr.

Obwohl die in diesem Abschnitt zu behandelnde Zeit relativ groß erscheint, ist das vorhandene Material wahrlich dürftig und beschränkt sich fast ausschließlich auf Weihgaben aus Stein. Lediglich aus Isthmia (**Ko 8**) sind wenige Objekte aus Bronze und zwei aus Silber bzw. Blei bekannt. Die literarischen Quellen überliefern allerdings weitere Werke aus Bronze und ein monumentales Weihgeschenk aus Elfenbein und Gold in Isthmia. In diese Zeit gehören auch Gebäudestiftungen in Korinth (**Ko 5, 7**) und Isthmia. Interessant sind auch die hellenistischen und kaiserzeitlichen Bienenkörbe aus Ton, die in Isthmia gefunden wurden. Sie werden als Dedikationen oder als ein Zeugnis für das Betreiben von Bienenzucht im Heiligtum von Isthmia interpretiert[91].

Die meisten aus Bronze bestehenden Votive dieser Zeit, die im isthmischen Heiligtum ausgegraben wurden, stammen aus den drei letzten vorchristlichen Jahrhunderten. Es handelt sich um das Fragment einer Haarlocke, drei ringförmige Vasenständer, eine illyrisch-keltische Fibula und einen Ring; hinzu kommen ein Miniaturkännchen aus Blei und ein Silberring mit Karneol[92]. In die römische Kaiserzeit werden mehrere Fragmente von Kriegerstatuetten (2. Jh. n.Chr.), drei Aucissa Fibulae (1. Jh. n.Chr.) und drei Ringe datiert[93].

Die herausragendste Weihung dieser Zeit an eine peloponnesische Poseidonkultstätte stellt zweifelsohne die Stiftung einer monumentalen Goldelfenbeingruppe an das isthmische Heiligtum seitens des Herodes Atticus dar. Poseidon und Amphitrite stehen auf einem Viergespann, neben den Pferden liegt jeweils ein Triton. Zur selben Gruppe gehörte auch eine Statue des Palaimon auf dem Delphin[94]. Es ist m.E. mehr

---

[89] Hdt. 9, 81. zu dieser Statue s. W. Gauer, Weihgeschenke aus den Perser-Kriegen, 2. Beih. IstMitt (1968) 98 [Rekonstruktion nach dem Gott aus dem Kap Artemision]; W. Fuchs, Thetis 2, 1995, 73ff. [Rekonstruktion als spendender Gott].

[90] Plut. *Tim.* 29, 2-3.

[91] V.R. Anderson-Stojanovic – J.E. Jones, Hesperia 71, 2002, 345ff. bes. 364ff.

[92] Isthmia VII Kat.-Nr. 24. 116A. 173-175 (sie werden von Raubitschek mit einem Fragezeichen der hellenistischen Zeit zugeordnet), 204. 230. 247

[93] ebenda Kat.-Nr. 30-32. 205-207. 232. 237. 238.

[94] Paus. 2, 1, 9; s. auch E. Walter-Karydi, JdI 106, 1991, 255 mit Taf. 64.1 (phantasievoller Stich von Quatremère de Quincy); K.W. Arafat, Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers (1996) 198; M. Galli, Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus (2002) 215ff.

als wahrscheinlich, daß der Redner Himerios im 4. Jh. n.Chr. diese Statue meint[95], wenn er von einem Bild des Gottes in Isthmia spricht, das ihn als Wagenlenker zeigt.

Erhaltene statuarische Weihgeschenke, vorwiegend aus Marmor, stammen mit einer einzigen Ausnahme ausschließlich aus Isthmia und befinden sich in den meisten Fällen in einem äußerst fragmentarischen Erhaltungszustand. Unter den Fragmenten, die von M.C. Sturgeon mit Vorbehalt in hellenistischer Zeit datiert werden, befinden sich drei weibliche Statuetten[96]. Besonders hervorzuheben sind die Fragmente von vier hellenistischen Kinderstatuen, die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an Poseidon geweiht waren. Eines der Werke aus dem späten 4. Jh. wird dank der Weihinschrift als Votivgabe an Demeter identifiziert[97]. Ein Kinderkopf mit dem isthmischen Siegeskranz sollte m.E. als der Kopf eines tatsächlichen Siegers bei den Agonen der *paides* bei den Isthmien gedeutet werden, und nicht, wie Sturgeon meinte, als »the head of a child or satyr dressed as an Isthmian victor«[98]. Ein hellenistischer weiblicher Torso wurde überzeugend als Leda gedeutet[99]. Das restliche statuarische Votivmaterial stammt aus der römischen Kaiserzeit; darunter befinden sich Fragmente einer Pan-, einer Herakles- und einer Hermesstatue aus dem 2. Jh. n.Chr., mehrere römische Porträts, darunter eines von Antinoos, die sich in die Zeit zwischen dem 2. und dem mittleren 3. Jh. n.Chr. datieren lassen, und einige Votivreliefs[100], von denen drei allerdings jeweils an Asklepios, die Meter Theon und die Nymphen adressiert sind[101]. Letzteres ist auch aus einem weiteren Grund interessant: Das Relief wurde aus einem der marmornen Dachziegel des klassischen Tempels bearbeitet, die nach dem zweiten großen Brand um 390 v.Chr. entfernt wurden. Ob die frühantoninischen Statuenfragmente einer weiblichen sitzenden und einer bärtigen Figur tatsächlich zu einer von Sturgeon rekonstruierten Kultstatuengruppe gehörten, ist m.E. äußerst fraglich[102]. Wenn nicht, dann handelt es sich um weitere Weihgeschenke der römischen Kaiserzeit. Im 2. oder in der ersten Hälfte des 3. Jhs. n.Chr. stellten die Musiker Lukios Kornelios Sabeinos (*pythaules*) und Lukios Kornelios Korinthos (*choraules*) eine Stele zu Ehren ihres Vaters Lukios Kornelios Korinthos, der ebenfalls ein gefeierter Musiker (*pythaules*) war, im isthmischen Heiligtum auf. Es handelt sich um die einzige intakt erhalten gebliebene Stele eines Musikers aus der Kaiserzeit[103].

---

[95] Himer. *or.* 47, 82-84.

[96] Isthmia IV Kat.-Nr. 21-23.

[97] ebenda Kat.-Nr. 25. 26. 28. 29. Zur Weihinschrift der Nr. 28 s. SEG XVIII 138; XXXVII 272, da die Übersetzung von Sturgeon falsch ist.

[98] Isthmia IV Kat.-Nr. 27.

[99] ebenda Kat.-Nr. 35.

[100] ebenda Kat.-Nr. 52-54.

[101] Isthmia VI Kat.-Nr. 89-91.

[102] Isthmia IV 76ff.

[103] Die Stele weist eine architektonische Gliederung auf: Bekrönt wird die Gesamtkomposition von einem Giebel, der von zwei Siegeskränze flankiert wird. Inschriften im Zentrum der Kränze bringen sie mit den Isthmien bzw. mit den Nemeen in Verbindung. Im Tympanon befindet sich zentral ein weiterer Kranz (Pythien), flankiert von zwei Schilden (die Aspis von Argos). Direkt unterhalb des Giebels steht die fünfzeilige Inschrift zu Ehren des L. Kornelios Korinthos. Giebel und Inschrift werden von zwei schlanken Pfeilern getragen, die gleichzeitig den Rahmen der restlichen Komposition bilden. Die geehrte Person wird frontal bis zur Taille dargestellt. L. Kornelios Korinthos trägt das für Musiker typische lange Gewand und hält in der linken Hand zwei Auloi und in der rechten kleine runde Objekte,

Original from

Die einzige erhaltene statuarische Weihung außerhalb Isthmias stellt eine Herme aus Megalopolis dar (**Ark 6**), die aller Wahrscheinlichkeit nach der Bildhauer Damophon von Messene dem Poseidon Asphaleios gestiftet hat (*Ph. VI*)[104]. Obwohl die Weihinschrift den Grund der Dedikation nicht nennt, darf man davon ausgehen, daß es sich wegen des expliziten Kultbeinamens um eine Errettung von einem Erdbeben oder bei einer Seenot handeln muß. W.B. Dinsmoor vermutete dagegen, daß Damophon sich für die von Poseidon geschickten Erdbeben mit der Herme bedanken wollte, da er dadurch nie ohne Aufträge blieb[105] – eine wahrlich interessante These, die allerdings vielmehr an die Welt der Magie und des Schadenzaubers, als an diejenige der Stadtreligion erinnert. Eine wohl römische Poseidonstatuette aus Patrai, die A. Milchhoefer 1879 kurz erwähnte[106], ist heute unauffindbar. Aus dem lakonischen Teuthrone (**La 15**) stammt schließlich ein kleines, späthellenistisches Votivrelief aus Marmor mit der Darstellung eines Schweines und einer fragmentarisch erhaltenen Weihinschrift an Poseidon[107].

Literarisch sind dank des Pausaniasberichtes zwei Poseidonstatuen für Korinth überliefert (**Ko 6**); sie standen an der großen Straße, die in der Antike Korinth mit seinem nördlichen Hafen, Lechaion, verband. Die genaue Datierung, aber auch das Material der Werke läßt sich nicht ermitteln. Da allerdings bekanntlich das Korinth, das Pausanias besuchte, nach der vollständigen Zerstörung der griechischen Stadt eine römische Kolonie darstellt, sollte man von einer Datierung nach der Neugründung Korinths ausgehen. Ihre unmittelbare Nähe zur Badeanlage des Eurykles könnte auf eine Datierung ins 2. Jh. n.Chr. hindeuten[108]. Vielleicht sollte man die hadrianische Poseidonstatue im Madrider Prado mit einem der beiden von Pausanias erwähnten Werke identifizieren[109].

Die Weihungen von Altären an Poseidon – und andere Götter – im epidaurischen Heiligtum des Apollon Maleatas und des Asklepios (**Arg 5, 6**) gehen bis in das 3. Jh. n.Chr. hinein weiter. Von den insgesamt sechs Altären zwischen dem 1. und dem 3. Jh. n.Chr. wurden fünf von Pyrphoren und einer von einem Asklepiospriester gestiftet[110]. Eine Weihinschrift aus dem 3 Jh. v.Chr. dokumentiert die Weihung eines gewissen Onason an Poseidon, während um 128 n.Chr. eine Frau namens Areta Poseidon eine Stele weihte[111]. Aus Tegea (**Ark 12**) sind uns drei Hermen des 3. Jhs. v.Chr. bekannt, von denen die eine Poseidon zusammen mit Zeus und Demeter nennt (*Ph.*

---

die als die Äpfel identifiziert wurden, die dem Sieger bei den Pythien ausgehändigt wurden. Unterhalb der Figur werden weitere zwölf Kränze in vier dreier Reihen angeordnet dargestellt, die vom jeweiligen Namen des Festes bzw. des Austragungsortes begleitet werden, vgl. I.E. Stephanes, Διονυσιακοί Τεχνίται (1988) 270 Nr. 1480; Chr. Vendries, in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 279ff. Taf. I-IV.

[104] P. Themelis, in: Sculpture 99f.

[105] W.B. Dinsmoor, AJA 45, 1941, 399ff.

[106] A. Milchhoefer, AM 4, 1879, 125. Dr. M. Petropoulos (Direktor der 6. Ephorie) und Dr. I. Zervoudaki (Athener Nationalmuseum) haben mir brieflich mitgeteilt, daß die Poseidonstatue weder in Patrai noch in Athen sei.

[107] Das Votivrelief wird vom Verf. publiziert.

[108] Paus. 2, 3, 4-5.

[109] LIMC VII (1994) 452 Nr. 31 s.v. Poseidon (Simon).

[110] IG IV^2 1, 411, 552-556.

[111] IG IV^2 1, 308; W. Peek, Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Leipzig 60, 2, 1969, 110. Nr. 232.

VII)[112], während die anderen zwei sogar die Namen der Dedikanten nennen: Kallinos (*Abb. VIII)*[113] bzw. Hellanios[114]. Eine Weihinschrift aus dem 3./2. Jh. nennt einen weiteren Stifter: Agesion[115]. Ein Relief aus dem 2. Jh. v.Chr. mit der Darstellung Poseidons zusammen mit einem Adoranten erwähnt den für Poseidon auf der Peloponnes sonst nicht bezeugten Kultbeinamen Kyreteios[116]. Eine kleine Weihinschrift aus dem 3. Jh. v.Chr. dokumentiert den Kult des Poseidon für Mykenai (**Arg 11**)[117]. Die Ausgrabungen von Themelis in Messene bestätigten den Bericht des Pausanias über die Existenz eines Poseidontempels auf der Agora der Stadt (**Me 2**); unter den Funden war auch eine Inschrift aus dem 3. Jh. v.Chr., die die Weihung der Panteimia an Poseidon dokumentiert[118]. Wichtig ist hierbei, daß, obwohl die Natur des Votivs unbekannt bleibt, die Inschrift in einem Satz den Grund der Stiftung erwähnt: Panteimia wollte sich beim Gott für die Errettung ihres Mannes und ihres Sohnes bedanken. Zwei Inschriften aus dem 3. Jh. v.Chr. dokumentieren die nicht näher zu definierenden Weihungen zweier Männer, des Sostratos und des Euanor, an den kalaureatischen Poseidon (**Arg 10**). Keine der Weihinschriften geht allerdings auf die Gründe der Stiftung ein[119].

Eine Stiftungsform, die für Poseidonheiligtümer auf der Peloponnes vor der Kaiserzeit nicht bekannt ist, stellt die Errichtung bzw. Renovierung von Gebäuden dar. Es gibt drei solche Fälle, und alle betreffen Korinthien. Am Anfang des 1. Jhs. n.Chr., noch unter Augustus, stiftete Cn. Babbius Philinus einen Brunnen auf dem korinthischen Forum, den er im poseidonischen Sinne dekorieren ließ, und zwar mit einer Bronzestatue des Gottes und Delphinen aus blauem Marmor (**Ko 5**)[120]. Bezeichnenderweise war der Podiumtempel (**Ko 7**), der auf den Fundamenten dieses Brunnens unter Commodus errichtet wurde, dem Poseidon geweiht; es handelte sich ebenfalls um eine Stiftung, diesmal einer gewissen Cornelia Baebia[121]. Um 170/80 n.Chr. wurde ein weiterer Römer, Poplius Licinius Priscus Juventianus, in der wichtigsten extraurbanen Kultstätte Korinths als Bauherr tätig, indem er Gebäude renovieren, vollenden oder neu errichten ließ[122]. Ein epigraphisches Dossier dokumentiert exakt seine wahrlich zahlreichen Bauprojekte im isthmischen Heiligtum (**Ko 8**). Darunter befanden sich unter anderem der Bezirk des Palaimon mit dem zweiten Monopteros, verschiedene Räumlichkeiten für die Athleten, Heiligtumseingänge, mehrere Altäre, der Bezirk

---

[112] IG V 2, 73.

[113] IG V 2, 94.

[114] Unpubliziert: Tegea-Mus. Inv.-Nr. 78.

[115] IG V 2, 97, s. auch L. Dubois, Recherches sur le dialecte arcadien (1986) 86.

[116] IG V 2, 96. Es gibt keine Abbildung dieses Weihreliefs; während meines Forschungsaufenthaltes auf der Peloponnes im Sommer 1996 konnte ich das Relief im Museum von Tegea nicht finden; s. auch Kap. III 6.18.

[117] IG IV 499.

[118] P. Themelis, Prakt 1994, 95.

[119] IG IV 843, 845.

[120] C.K. Williams II, in: S. Walker (Hrsg.), The Greek Renaissance in the Roman Empire, 55. Suppl. BICS (1986) 156ff.

[121] R.L. Scranton, Hesperia 13, 1944, 315ff.

[122] D.J. Geagan, Hesperia 58, 1989, 349ff.

Google Original from

des Helios und der des Heiligen Tals mit den Tempeln der Demeter, der Persephone, des Dionysos und der Artemis.

4.4. Überblick

Bei den abschließenden Bemerkungen sollte man auf keinen Fall vergessen, daß vieles, sicher sogar die Mehrzahl der Votive aus den peloponnesischen Poseidonkultstätten nicht erhalten blieb. Wir wissen nichts über die Fülle der Weihgaben, die mit Sicherheit in den amphiktyonischen Heiligtümern der Achaier in Helike und der Triphylier in Samikon standen. Achaia ist mit der Ausnahme einer problematischen Bronzeoinochoe aus Aigion und der heute verschollenen Statuette aus Patrai eine weiße Fläche in bezug auf Votive an Poseidon. Ähnliches gilt für Elis, wo allerdings Poseidon abgesehen von Samikon keine besondere Rolle spielte. Aber auch aus einer so wichtigen Kulturlandschaft wie der Argolis hat lediglich das kalaureatische Heiligtum Votivmaterial zu bieten, während die restlichen Votive entweder den Poseidon als *visiting god* in Epidauros aufweisen oder Streufunde, wie in Mykenai, sind. Aus den arkadischen Heiligtümern läßt sich ebenfalls wenig archäologisch fassen. Lediglich über Asea, Mantineia, Megalopolis und Tegea sind zurückhaltende Aussagen möglich. Lakonien ist bezüglich des vorhandenen archäologischen Materials ähnlich enttäuschend; Streufunde aus der Gegend südlich des Amyklaion, Bleiplättchen aus dem Artemis-Orthia-Heiligtum und dem Menelaion (*Ph. XVII*), sowie Inschriften aus Tainaron sind die erhaltenen Zeugen einstiger Votive, während 70 Bronzestatuetten aus Tainaron (Stiere und Pferde), die Mitte des 19. Jhs. in der damaligen Sekundärliteratur auftauchten[123], heute als verschollen gelten; wahrscheinlich werden sie in verschiedenen Museen mit der Anmerkung „Herkunft unbekannt" ausgestellt. Einen überraschend erfreulichen Fall stellt Messenien dar; aus vier bekannten Poseidonheiligtümern in dieser Landschaft haben zwei aussagekräftiges Votivmaterial geliefert.

Trotz des gerade düster gezeichneten Bildes erlaubt das Votivmaterial dank seiner doch vorhandenen Mannigfaltigkeit und seiner chronologischen Ausbreitung Aussagen über die verwendeten Materialien, die Dedikanten und die Gründe der Stiftungen. Metallgegenstände bilden von Anfang an, wie das Material aus Isthmia deutlich macht, eine wichtige Gruppe. In der Zeit bis zum 6. Jh. handelt es sich vor allem um kleinformatige Statuetten, meistens in der Gestalt von Stieren oder auch Pferden, wie man sie aus Olympia oder dem böotischen Kabirion kennt. Sie werden später immer weniger, obschon die spätesten Beispiele aus dem 2. Jh. n.Chr. stammen (Isthmia). Diese Votivgattung scheint keineswegs regional beschränkt gewesen zu sein, denn solche Bronzefigurinen stammen aus der Argolis, Arkadien, Korinthien, Lakonien und Messenien. Fragmente von Pferdegeschirr wurden bis jetzt nur in Isthmia entdeckt; dies legt natürlich die Vermutung nahe, daß es sich um eine spezifisch agonistische Votivgattung handelt, die in Isthmia wegen der hippischen Agone auftaucht. Ähnliches dürfte man auch in Helos, Mantineia, Therapne oder Thuria erwarten. Bronzebleche beschränken sich auf das 7. und 6. Jh. und wurden nur in Asea und Isthmia entdeckt. Teilweise sind es Appliquen auf Kästchen oder Ähnliches, andere Bleche wurden als eigenständige Votive aufgehängt. Bronzeschmuck ist in der frühen Zeit

[123] G. Henzen, BdI 1857, 154ff.

überproportional vertreten, läßt jedoch im Laufe der Jahrhunderte nach, ohne allerdings als Votivgabe aufgegeben zu werden[124]. Schmuckstücke aus Edelmetallen (Gold oder Silber) sind in allen Zeiten selten, das liegt jedoch mit Sicherheit an der Tatsache, daß sie für Plünderer äußerst attraktiv waren. Auf der Athener Akropolis, wo man den archäologischen Befund mit den Inventarlisten vergleichen kann, fällt die Diskrepanz zwischen epigraphisch und archäologisch überlieferten Votive aus Edelmetallen am deutlichsten auf. Bronzestatuen treten mit dem ausgehenden 6. Jh. auf (Tainaron), und ihre Präsenz verstärkt sich in den klassischen Jahrhunderten, um dann in der hellenistischen und der Kaiserzeit im Vergleich zu den Steinplastiken zurückzugehen.

Mit Ausnahme der Kourosfragmente und des Perirrhanterions aus Isthmia sowie des fragmentarischen Reliefs aus Asea spielt Stein als Material für die Herstellung von Votiven in der frühen Zeit keine große Rolle. Das ändert sich naturgemäß in den klassischen Jahrhunderten und viel mehr im Hellenismus und in der Kaiserzeit. Großformatige Plastiken, Weihreliefs und -inschriften sind die wichtigsten Votive aus Stein; in Arkadien läßt sich eine Besonderheit beobachten, denn hier stellt die Herme ein beliebtes Weihgeschenk dar, und zwar nicht nur an Poseidon[125].

Objekte aus Ton sind, vor allem wegen ihres niedrigen Preises, in allen Jahrhunderten sehr beliebt[126]. Am besten informiert sind wir über ihre Verbreitung in der archaischen Zeit. Die Palette reicht von Figurinen und Gefäßen bis hin zu Pinakes oder Perirrhanteria. Bei den Figurinen vorherrschend ist die Gestalt des Stieres, während unter den Vasenformen am häufigsten Trinkgefäße erscheinen. Eine Besonderheit des Kultes in Isthmia stellen die zahlreichen römischen Lampen dar, die im Kontext des nächtlichen Palaimonkultes stehen[127]. Wie bereits angesprochen, belegen m.E. die Votivpinakes aus Penteskouphia die überaus enge Verbindung dieser Kultstätte mit den korinthischen Keramikwerkstätten; man darf davon ausgehen, daß die Pinakes in Isthmia ebenfalls aus Korinth stammen.

Bei der Frage nach den Dedikanten kann festgestellt werden, daß aufgrund der Votivart und der erhaltenen Inschriften die meisten Weihgeschenke von Männern gestiftet wurden. Das gilt mit Sicherheit für die Bronzedreifüße und die Waffenweihungen der Archaik aus Isthmia wie für die Pinakes aus Penteskouphia oder kleinere Weihungen aus Mykenai, Tegea oder Teuthrone[128]. In einigen Fällen erscheinen unter den Dedikanten auch bekannte historische Persönlichkeiten wie Timoleon aus Korinth oder Herodes Atticus. Eine besondere Gruppe stellen die von Kultbeamten gestifteten Altäre in Epidauros dar. Zu den von Männern initiierten Weihungen gehören auch solche, die von einem Kollektiv ausgehen und immer einen politischen und zugleich dankenden Aspekt haben. Hierzu gehören die Weihungen der Griechen

---

[124] Ähnliches hat A.M. Snodgrass, in: Atti del Convegno Internazionale ANATHEMA: Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico 1989, ScAnt 3-4, 1989-1990, 288 für Olympia festgestellt.

[125] K.A. Rhomaios, AEphem 1911, 146ff.

[126] B. Alroth, in: CPAE 217ff. stellte fest, daß trotz mancher regionalen Unterschiede die Weihung von Tonfigurinen in klassischer und hellenistischer Zeit konstant bleibt.

[127] Isthmia III 35ff.

[128] Für eine Untersuchung des Themenkomplexes der geschlechtsspezifischen Weihgaben s. F. van Straten, in: Le sanctuaire 274ff. Speziell zu Frauendedikationen: U. Kron, in: Religion and Power 155ff.

Digitized by Google Original from

nach Salamis oder Plataiai, sowie diejenige des Timoleon und seiner Verbündeten an das isthmische Heiligtum. Entscheidend für diese Weihgeschenke war keineswegs der panhellenische Charakter der Kultstätte; nur im Falle der Weihung nach Plataiai wurden ausschließlich panhellenische Heiligtümer bedacht, neben Isthmia auch Olympia und Delphi. Nach Salamis wurden Schiffe in Sunion und auf Ägina geweiht, während Timoleon nur korinthische Kultorte bedachte, und lediglich Isthmia besonders hervorhob. Man darf davon ausgehen, daß ähnliche Weihungen von Kollektiven auf jeden Fall in Helike, Samikon oder Tainaron standen, da sie als Zentren von politischen und religiösen Gemeinschaften fungierten. Eine Angelegenheit von männlichen Dedikanten scheinen auch die sakralen Freilassungen von Sklaven und deren Weihung an den tainarischen Poseidon gewesen zu sein; laut Inschriften wurden sie allerdings vom jeweiligen lokalen Ephoros, anscheinend im Namen des Besitzers, vorgenommen.

Erstaunlicherweise ist die Präsenz von Frauen unter den Dedikanten nicht zu unterschätzen. Besonders für die archaische Zeit zeigt das archäologische Material – in Form von Schmuck –, daß zumindest die großen Heiligtümer von Isthmia und Kalaureia intensiv von Frauen besucht wurden[129]. Ähnliches gilt in einer verminderten Form für die aseatische Kultstätte, man kann jedoch die dortige weibliche Präsenz auch mit der *synnaos* des Poseidon, Athena Soteira, in Verbindung bringen. Das epigraphische Material aus Epidauros oder Messene zeigt ebenfalls, daß auch dort Frauen sich im Kult des Poseidon engagierten. Man sollte an dieser Stelle auch die hellenistische Stiftung eines Opfers an Poseidon und Zeus erwähnen, das eine Frau, Agasikrate, auf Kalaureia initiierte und finanziell absicherte[130]. Es sollte jedoch nicht verschwiegen werden, daß in den Fällen, bei denen die Inschriften die entsprechenden Informationen liefern, die Frauen entweder zusammen mit ihren Männern als Stifterinnen auftauchen (Epidauros) oder für bzw. wegen ihrer Männer weihen (Messene). Ich vermute, daß diese Änderung in der Weihmentalität, die sich ab der Archaik bemerkbar macht, indem die Frauen sich immer mehr aus den sog. männlichen Kulten, darunter auch aus demjenigen Poseidons, zurückziehen, mit einer stärker werdenden Spezialisierung des jeweiligen Kultes zusammenhängt, die sich als solche in dem archäologischen Material aus den frühen Horizonten in Isthmia und Kalaureia nicht bemerkbar macht. Natürlich sind auch hier die Trennungslinien zwischen Heiligtümern für männliche und solchen für weibliche Gottheiten vorhanden, jedoch die 'Hemmschwelle' der Dedikanten sich an eine Gottheit ungeachtet des Geschlechts zu wenden, werden im Laufe der Zeit immer größer. Hier bilden Heilkulte (Asklepios) oder Orakelstätten eine offensichtliche und verständliche Ausnahme.

Über die soziale Stellung der Weihenden läßt sich nur indirekt etwas aussagen[131]. Es ist eindeutig, daß fast immer reiche Dedikanten und diese nicht unbedingt ausschließlich aus den oberen Schichten einer Gesellschaft sich die Weihung von Skulpturen, Reliefs oder Bronzen leisten konnten. Bronzedreifüße, Waffen und wertvolle Schmuckstücke sind allerdings in der geometrischen bzw. in der archaischen Zeit, in der Reichtum mit gehobener sozialer Stellung einhergeht, die Votive der entspre-

[129] Zu Isthmia s. C. Morgan, in: CPAE 80f.

[130] s. Kap. III 3.3.

[131] s. hierzu die Beobachtungen von Morgan über die Klientel des frühen isthmischen Heiligtums, Isthmia VIII 393ff.

chenden Schichten[132]. Dagegen können die kleinen Terrakottafigurinen von jedem Besucher des Heiligtums stammen. Bereits ab der Archaik, als Handwerker und Händler als reiche Mitbürger deutlicher zum Vorschein treten, wird die strikte Trennung oder Differenzierung zwischen den Weihungen der verschiedenen sozialen Schichten zunehmend schwieriger. Am deutlichsten zeigen dies die Votive und die entsprechenden Weihinschriften von der Athener Akropolis. Für Poseidon läßt sich sagen, daß bis zum 6. Jh. hauptsächlich die wertvollen Weihungen der oberen Schichten archäologisch faßbar sind; wichtigste Ausnahme ist der hypäthrale Kultort bei Penteskouphia, wo die archaischen Töpfer und Maler Korinths (ausschließlich?) als Dedikanten tätig sind. Hinzu kommen die Gefäße und die Figurinen aus Ton in einigen Poseidonkultstätten dieser Zeit. In den darauffolgenden Jahrhunderten sind die Übergänge zwischen den Votivgattungen, die bestimmten gesellschaftlichen Schichten zugeordnet werden, auch im Poseidonkult fließend. Eindeutig wird die jeweilige Stellung des Dedikanten nur, wenn die begleitenden Weihinschriften oder die literarischen Quellen den Dedikanten als historisch bedeutende Persönlichkeit identifizieren lassen bzw. seine Funktion im Kollektiv präzisieren. Hierzu gehören die Inschriften aus Tainaron (lokale Ephoren), die Weihung des Oberbefehlshabers Timoleon, die Altäre der Pyrphoren und des Asklepiospriesters aus Epidauros, die Herme des Bildhauers Damophon, die Goldelfenbeingruppe des Herodes Atticus oder die Gebäudestiftungen des Cn. Babbius Philinus und des Poplius Licinius Priscus Juventianus in Korinth bzw. Isthmia. Es ist allerdings schwierig, die gesellschaftliche Stellung eines Dedikanten abzuleiten, wenn die Weihinschrift lediglich den Namen nennt, wie im Falle des Dameas aus Mykenai, des Xenokles, des Agesion, des Kallinos (*Ph. VIII*) und des Hellanios aus Tegea, des Sostratos und des Euanor aus Kalaureia oder der Panteimia aus Messene. Nur im Falle der Errichtung des Podiumtempels auf dem korinthischen Forum seitens der Cornelia Baebia muß mit einer hohen sozialen Stellung gerechnet werden.

Trotz der Weihungen der Griechen in Isthmia nach bedeutenden Schlachten vermißt man vor allem in bezug auf diese Poseidonkultstätte mit dem panhellenischen Charakter die Präsenz und das Engagement bedeutender Persönlichkeiten – abgesehen von Herodes Atticus –, wie es im Falle von Delphi und Olympia von den Quellen und dem erhaltenen Material belegt ist. Prestige in Zusammenhang mit Pietätsausdruck spielt in Isthmia vielmehr im lokalen Kontext Korinthiens eine Rolle, und zwar schon bevor die Kultstätte den Glanz des panhellenischen Status für sich in Anspruch nimmt. Die wertvollen Bronzedreifüße zeugen mit Sicherheit von den Antagonismen der lokalen Aristokratien. Man bekommt dagegen den Eindruck, als wäre es später für die Agone leichter, als panhellenisch zu gelten, als für den Austragungsort selbst. Die Bedeutung Korinths, das im Hintergrund wartete, um vom Glanz einer panhellenischen Kultstätte zu profitieren, hat den Stand des Heiligtums, das sicherlich zuerst als korinthisch und dann als panhellenisch angesehen wurde, nicht leichter gemacht. Daher kann und sollte man keine große Anzahl von politisch motivierten Weihungen in Isthmia erwarten. Die Athletenstatuen, die Pausanias beschreibt, haben einen dankenden und zugleich kommemorativen Charakter. Weihungen ähnlichen

[132] S. Langdon, in: Gifts 107ff.; C. Morgan, Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C. (1990) *passim*; F. de Polignac, in: Religion and Power 59ff.

Original from

Charakters sollte man in allen Poseidonheiligtümern erwarten, die als Veranstaltungsort von Spielen fungierten.

In jenen Fällen, in denen die Weihinschriften auch den Grund der Dedikation erwähnen[133], wird deutlich, daß nicht um etwas gebeten, sondern für etwas bereits Geschehenes gedankt wird, wie im Falle der Herme des Damophon in Megalopolis (*Abb. VI*) oder der Weihung der Panteimia in Messene, die beide Dank für die Errettung aus einer Katastrophe zum Ausdruck bringen. Poseidon scheint nicht vorwiegend zu den Göttern gehört zu haben, an die man sich mit Problemen wendet und die man um Lösungen bittet, auch nicht zu jenen Göttern, die Heilung versprechen, er ist vielmehr ein Gott, der unter anderem häufig in der Lage ist, Katastrophen hervorzurufen[134]; diejenigen, die sie dann überleben, bedanken sich bei ihm. Im Falle der korinthischen Töpfer, die in Penteskouphia weihen, könnte man eventuell einen präventiven Charakter in der Weihung der Pinakes erkennen: Der Gott, der durch Seestürme bzw. -beben den Handel empfindlich stören könnte, wird im Vorfeld mild gestimmt. Sobald der Handel mit den korinthischen Tonwaren drastisch abnimmt, läßt auch das Interesse an dieser Kultstätte nach.

Es gibt allerdings auch jene kleinen Votive, wie die in Form von Figurinen aus Bronze, Eisen oder Ton, die zwar teilweise mit dem spezifischen Charakter Poseidons zu tun haben, wie unter anderem der archaische Fisch aus der Nähe des Amyklaion, der klassische Delphin aus Isthmia, das klassische Seepferdchen aus Akovitika, oder die Steuer- und Ruderminiaturen aus derselben Kultstätte, jedoch in ihrer großen Mehrheit als einfache Pietätsbekundungen anzusehen sind, wie die zahlreichen Stierfigurinen. Letztere ersetzten, wie bereits erwähnt, keineswegs das notwendige Opfer, sondern zeigen, daß der Weihende in der heiligen Stätte gewesen war und der Gottheit etwas mitgebracht und hinterlassen hat und somit einen wichtigen Teil seiner religiösen Aufgabe im Rahmen eines Heiligtumsbesuchs erfüllt hat[135]. Man darf dennoch mit Sicherheit davon ausgehen, daß auch im Moment der Niederlegung solcher Votive der Gläubige einen frommen, allgemeinen Wunsch – sehr wahrscheinlich sogar laut[136] – äußerte, dessen Erfüllung sich durch die gezeigte und dadurch belegbare Pietät begründete.

---

[133] F.T. van Straten, in: Versnel, Faith 88ff. liefert eine sinnvolle Analyse der konkreten Gründe, die sich hinter einer Weihung verbergen.

[134] Sollte die Angst einer der wichtigsten Beweggründe für eine Dedikation sein, wie W. Burkert, in: Gifts 45 vermutet hat, dann hätte Poseidon einer der am meisten verehrten Götter sein müssen, und seine Heiligtümer wären mit teuren Weihgaben überladen gewesen. Angst ist tatsächlich ein Grund für eine Dedikation, aber keineswegs der primäre.

[135] In einer äußerst fruchtbaren Studie zeigte J.W. Day, HarvStClPhil 96, 1994, 43ff. unter anderem, daß Votive auch als *mnemata* des Weihungsaktes fungieren sollten.

[136] Der Gläubige mußte in der Antike seine Wünsche, seine Gebete laut aussprechen, damit das Kollektiv sie überprüfen konnte, vgl. H.S. Versnel, in: Versnel, Faith 25ff.; P.W. van der Horst, Numen 41, 1994, 1ff.; S. Pulleyn, Prayer in Greek Religion (1997) 184ff. Zur inneren Verbindung von Gebeten mit Votiven, die sich häufig in den begleitenden Weihinschriften dokumentiert s. M. Depew, ClAnt 16, 1997, 229ff.

Original from

5. Heilige Objekte und Tiere

Alle Gottheiten des griechischen Pantheons werden in der Literatur und der Kunst mit bestimmten Objekten und Tieren in Verbindung gebracht. Manchmal handelt es sich um ein ausschließliches Verhältnis, wie der Fall des Adlers von Zeus oder sein Blitzbündel oder die Eule Athenas und ihr Gorgoneion zeigen, häufiger jedoch um eine Verbindung mit gewissen Einschränkungen, die vom jeweiligen symbolischen Sinngehalt des Objektes bzw. des Tieres abhängig ist. Letzteres trifft meistens auf die Attribute und Tiere zu, die Poseidon begleiten. Ihre Zahl ist keineswegs gering und demonstriert die unterschiedlichen Aspekte dieser Gottheit, die sowohl im Lande als auch im Meere zu Hause ist. Am häufigsten und natürlich am engsten wird Poseidon mit dem Dreizack, dem Pferd und dem Delphin in Verbindung gebracht. Obwohl in seinen Heiligtümern Stierstatuetten eine beliebte Weihgabe sind, ist seine Verbindung zum Stier in anderen Landschaften der griechischen Welt intensiver: Man denke an die thessalischen Stierspiele oder an die ταῦροι in Ephesos[1].

5.1. Heilige Objekte oder Attribute

5.1.1. Der Dreizack

Der Dreizack ist das einzige Attribut, das mit wenigen Ausnahmen fast ausschließlich von Poseidon verwendet wird. Späte Quellen und einige Münzbilder zeigen auch wenige andere mythische Gestalten mit einem Dreizack, die allerdings eng mit der Meereswelt verknüpft sind[2]. Die wahrlich profane Interpretation, es handele sich

---

[1] A. Moustaka, Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen (1983) 22 läßt z.B. die Frage offen, ob die thessalischen *taurokathapsia* mit Poseidon zu tun hatten, argumentiert jedoch gegen einen angenommenen profanen Charakter der Stierspiele. Artemid. *oneir.* 1, 8 überliefert Stierspiele für Ephesos und das thessalische Larissa und sagt über die ephesischen Spiele ausdrücklich, daß sie von *paides* durchgeführt wurden. Handelt es sich vielleicht um die *tauroi* im Dienste des Poseidon Helikonios? Aus der thessalischen Stadt Krannon stammen Münzen mit der Darstellung eines Reiters auf der Vorderseite und eines Stieres mit einem Dreizack auf der Rückseite (BMC, Thessaly to Aetolia, 16 Nr. 2. Taf. II 12, 400-344 v.Chr.) oder mit einem Jüngling, wie er die Hörner eines Stieres packt, auf der Vorderseite und dem Vorderteil eines Pferdes mit einem Dreizack auf der Rückseite (ebenda 16 Nr. 1. Taf. II 11, 480-400 v.Chr.); eine Verbindung solcher Münzbilder mit den *taurokathapsia* und Poseidon liegt nahe. Zu den ephesischen *tauroi* s. Athen. 10, 25, 425C. Intensiv war die Beziehung Poseidons zum Stier auch auf Kreta: Bei Tsiskiana im westlichen Teil der Insel wurde ein wichtiges hypäthrales Heiligtum des Poseidon ausgegraben, in dem ausschließlich Stierstatuetten aus Ton geweiht wurden (ein Exemplar ist größer als 1 m). Die Nutzung der Kultstätte reicht vom 4. Jh. v.Chr. bis zum 2. Jh. n.Chr. Die Zuweisung des Kultortes an Poseidon ist durch eine Weihinschrift des 2. Jhs. v.Chr. gesichert, vgl. V. Niniou-Kindeli, in: Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (1995) 681ff. Taf. ΞΘ'-ΟΣΓ'.

[2] Römische Quellen, wie Vergil (*Aen.* 2, 418), oder Autoren aus der Spätantike, wie Nonnos (*Dionys.* 43), bringen den Dreizack mit Nereus, Proteus oder Melikertes/Palaimon in Verbindung.

Digitized by Google Original from

beim Dreizack um ein Instrument zum Fischen, das vor allem beim Thunfischfang benutzt wird, beschränkt die Interpretationsmöglichkeiten des Symbols und gleichzeitig des Gottes beträchtlich[3]. Eine solche Sichtweise zwingt uns, in Poseidon einseitig den Herrn der Meere unter dem Aspekt der Fischerei und den Patron der Fischer zu erkennen. Dies wirft natürlich die Frage nach der Universalität des Symbols auf, das Poseidon immer begleitet, ungeachtet dessen, ob der Gott in einer Küstenregion oder im Binneland verehrt wird. Bestes Beispiel wäre in dieser Hinsicht der Poseidonkult im arkadischen Mantineia (**Ark 4**): Die Stadt wählte nach Bacchylides den Dreizack als Wappen auf den Schilden ihrer Soldaten[4]. In einer Stadt, die in keiner Weise mit Fischerei zu tun hat, wäre ein Fischerwerkzeug kaum als Symbol ihrer Streitmacht geeignet. Der Dreizack als Symbol aller Eigenschaften Poseidons wäre dagegen das geeignete Zeichen, um die Verbundenheit dieser Stadt mit ihrem Schirmherrn auch gegenüber den Feinden zu demonstrieren. Es wird darüber hinaus auch übersehen, daß die wenigsten antiken Autoren den Dreizack mit der Fischerei in Verbindung bringen, wohingegen die Mehrheit der Quellen den Dreizack als das mächtige Machtsymbol Poseidons, ähnlich dem Zeus'schen Blitzbündel, identifizieren. Mit dem Dreizack schuf Poseidon neue Täler und Inseln, ließ Wasserquellen und dämonische Pferde aus der Tiefe der Erde hervorspringen und verursachte Erd- bzw. Seebeben[5]. Man merkt sofort, daß der Dreizack sich nicht auf eine einzelne poseidonische Eigenschaft beschränkt, sondern den Gott als Ganzheit begleitet. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich vom Delphin, dem Pferd oder dem Hippokampos. Der Dreizack symbolisiert m.E. die ursprüngliche, elementare, kaum kontrollierbare Kraft Poseidons in ihrer Gesamtheit, die vorwiegend einen zerstörerischen Charakter hat, auch wenn dadurch Neues entstehen kann. Er ist das Instrument, wodurch der göttliche Zorn sich in Taten umsetzen kann, das Zeichen seiner Macht, sein σκῆπτρον, wie Aischylos meinte[6]. J. Makkay zeigte m.E. in einer überzeugenden Untersuchung, daß der Dreizack bereits im 3. Jahrtausend ein Machtsymbol gewesen sein könnte, da er in einigen königlichen Gräbern rund ums Mittelmeer gefunden wurde. Mit Ausnahme der Funde aus Urartu, Ur und Byblos wurden solche Objekte nur bei indoeuropäischen Völkern entdeckt. Seine Vermutung in bezug auf das griechische Festland ist, daß Poseidon bereits in mykenischer Zeit mit dem Dreizack verbunden war, der als

---

[3] M. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I ^{2}(1955) 445 mit Anm. 4; Schachermeyr, Poseidon 164ff. sah im Dreizack eine Gabel zum Thunfischstechen und vermutete, daß Poseidon ihn als Attribut erst erhielt, nachdem er zum Meeresgott wurde. Der Dreizack ersetzte nach Schachermeyr den ursprünglichen poseidonischen Blitz. In ähnlicher Weise argumentiert bereits H.B. Walters, JHS 13, 1892/93, 13ff., der im Dreizack eine Entwicklung des ursprünglichen Szepters des »maritimen Zeus« erkennen wollte, der dann die Form des Werkzeugs zum Thunfischfang annahm. Zu der phantasievollen These Schachermeyrs kehrte zuletzt S. Szidat, Poseidon als Erderschütterer (2001) 102f. zurück: »dass überhaupt der Dreizack des Poseidon ursprünglich ein Blitz gewesen sei, nämlich eine dreizinkige Blitzgabel«.

[4] Bacchyl. 21, 1.

[5] Hdt. 7, 129, 4; Kallim. *hymn.* 4, 31; *Schol. Il.* 13, 59. W.H. Mineur, Callimachus, Hymn to Delos. Introduction and Commentary (1984) 77ff. zweifelt ohne überzeugende Argumente an der mythologischen Verbindung zwischen Poseidon und dem Entstehen der Insel Delos.

[6] Aischyl. *Suppl.* 218.

Machtsymbol für Sterbliche und in dieser Zeit vor allem für Götter und nicht als Fischerwerkzeug zu verstehen wäre[7].

In der Mythologie benutzt Poseidon den Dreizack am häufigsten, um Feinde zu bezwingen (z.B. die Giganten[8]) oder um die Erde zu spalten; hieraus entspringt dann ein Pferd (wie in Thessalien) oder Wasser (wie auf der Athener Akropolis). In der Argolis erschuf Poseidon auf dieser Art die Quelle Amymone bei Lerna[9]. In Mantineia, wie oben bereits erwähnt, wählten die Bewohner aus allen Attributen Poseidons den Dreizack als Wappen für ihre Schilde, um die Rolle des Gottes als des Patrons der Stadt zu demonstrieren; in diesem Fall läßt sich die eindeutig kriegerische Funktion des Dreizacks erkennen, Poseidon kämpft mittels seines wichtigsten Attributs mit.

In den archäologischen Hinterlassenschaften aus der Peloponnes erscheint der Dreizack als Attribut des Poseidon bereits im späten 7. Jh. im arkadischen Asea (**Ark 1**) und in Penteskouphia (**Ko 10**). In Asea sind es drei kleinformatige Votive aus Bronze bzw. Eisen in Form eines Dreizacks, die anscheinend zu keiner Statuette gehörten. Auf den Penteskouphia-Pinakes hält Poseidon in der Mehrzahl der Beispiele den Dreizack als Szepter in der Hand. Auf einem fragmentarisch erhaltenen Pinax wird allerdings der bartlose Poseidon dargestellt, der eindeutig den Dreizack als Waffe verwendet[10]. Kleinformatige Dreizacke aus dem 5. Jh. wurden auch in den Heiligtümern in Isthmia (**Ko 8**) und Kalaureia (**Arg 10**) ausgegraben, während aus Sparta (**La 11**) Darstellungen des Poseidon mit dem Dreizack aus Blei stammen (*Ph. XVII*). Fast alle Kultstatuen des Poseidon auf der Peloponnes, sofern sie von den antiken Autoren beschrieben werden, halten den Dreizack in der Hand; einzige Ausnahme ist die Bronzestatue aus dem Heiligtum im triphylischen Samikon (**El 4**), die Pausanias in Elis sah und die statt dessen eine Lanze hielt (**El 1**)[11]. Man sollte m.E. in diesem Fall berücksichtigen, daß die samische Kultstatue gewaltsam von den Eleern aus dem Poseidonheiligtum entfernt wurde und in Elis als Satrapes verehrt wurde; eine – sogar fast problemlose – Umarbeitung eines wahrscheinlich vorhandenen Dreizacks zu einer Lanze, in der Absicht, den Ursprung der Statue zu verschleiern, kommt deshalb vielleicht in Frage.

Aus Mantineia und Megalopolis stammen Weihungen, die Poseidon mit dem Dreizack bzw. den Dreizack auf einer Herme zeigen. Das spätklassische Relief aus Mantineia (**Ark 4**) stellt Poseidon auf einem Klismos sitzend mit dem Dreizack in der Hand dar[12]. Eine Münze aus der Zeit zwischen 370 und 240 v.Chr. zeigt Poseidon auf einem Felsen mit einem Dreizack und einem Delphin in den Händen[13]. Der sitzende Poseidon ist kein häufiges Motiv, weder in der peloponnesischen Münzprägung noch unter

---

[7] J. Makkay, ActaArchHung 35, 1983, 313ff. bes. 337ff.

[8] LIMC VII (1994) 465 s.v. Poseidon (Simon).

[9] Apollod. 2, 1, 4. Wegen der engen und häufigen Verbindung zwischen Wasser und Dreizack interpretierte C.S. Littleton, The Journal of Indo-European Studies 1, 1973, 430ff. den Dreizack als das feurige Element in den Gewässern.

[10] H.A. Geagan, AA 1970, 39 Abb. 11.

[11] Paus. 6, 25, 5-6.

[12] LIMC VII (1994) 459 Nr. 124 s.v. Poseidon (Simon). Simon notiert »Aufbewahrungsort unbekannt«. Der Verf. sah während eines zweimonatigen Forschungsaufenthaltes auf der Peloponnes besagtes Relief in dem neuen Museum von Tripolis.

[13] BMC, Peloponnesus, 186, Taf. 35, 4.

Google Original from

den Weihungen an diesen Gott. Die Herme aus Megalopolis (**Ark 6**) zeigt ein interessantes Detail: Zwischen den Zacken sind zwei Delphine zu sehen (*Ph. VI*). Sollte die Interpretation der Weihung als Ausdruck von Dankbarkeit für eine Errettung auf hoher See zutreffen, dann haben wir hier die Kombination beider Aspekte des Meeresgottes Poseidon: Mit dem Dreizack kann er das Meer aufwühlen, während der Delphin pietätvolle Menschen retten darf. Die Symbole der zerstörerischen und der rettenden Kraft des Gottes vereinigen sich in einer einzigen Weihung. Deshalb, glaube ich, wird Poseidon so intensiv mit diesen beiden Attributen dargestellt, die seine doppelte Natur am besten zum Ausdruck bringen können[14].

In den meisten Münzbildern aus der Peloponnes erscheint der Dreizack eigenständig als Symbol und nicht als Attribut einer Statue. Solche Münzen gehören auch zu den ältesten, die mit Poseidon zu tun haben; sie beginnen schon im 5. Jh. (Helike, Troizen) und gehen bis ca. 146 v.Chr. (Argos, Mantineia, Patrai, Troizen)[15]. Unter den Poseidonstatuen mit Dreizack auf Münzen erscheint am häufigsten der Typus in der Art des Poseidon Loeb in München, nach A. Klöckner »Gruppe Ince Blundell«[16] (Boiai, Epidauros, Gytheion, Kaphyai)[17]. Daneben gibt es Darstellungen im Typus des Gottes vom Kap Artemision (Mantineia, Patrai)[18] oder im Typus Lateran (Patrai)[19]. Der Typus in der Art des Gottes von Artemision erscheint schon um 370 v.Chr., während die restlichen zwei erst in der Kaiserzeit auftauchen.

5.1.2. Schiffe und Schiffsteile

In den antiken Quellen ist die Verbindung Poseidons zur Schiffahrt und demnach zu den Schiffen genauso eng wie zum Pferd. Er gab den Menschen das Schiff und galt nach Diodor als der Erfinder der Seefahrt[20]. Pindar nannte ihn deshalb δεσπότην ναῶν[21], während er für den unbekannten Dichter eines für ihn verfaßten Hymnus der σωτὴρ νηῶν ist[22]. Dem Volk der Phaiaken brachte er die Schiffahrt bei, und dennoch zögerte er keine Sekunde, das phäakische Schiff, das Odysseus nach Ithaka brachte,

---

[14] s. Kap. III 5.3.1.

[15] H. Jucker, SchwMüBl 17, 1967, 63ff. (Helike); BMC, Peloponnesus, Taf. XXX 17-24, XXXI 2 (Troizen); ebenda Taf. V 6 (Patrai); ebenda 144, Nr. 111, 147, Nr. 140-141 (Argos); ebenda Taf. XXXV 5 (Mantineia).

[16] A. Klöckner, Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst (1997) 108ff.

[17] BMC, Peloponnesus, Taf. XXIX 24 (Epidauros); Numismatic Commentary 64, Taf. O XVI (Boiai); ebenda 62, Taf. O III (Gytheion); ebenda 17, Taf. D LXI-LXII (Kaphyai).

[18] BMC, Peloponnesus, 22, 186, Taf. V 7, XXXV 4. Es wird hier lediglich vom »Gott von Artemision« gesprochen, da m.E. die Problematik der Identifizierung des von der Bronzeplastik wiedergegebenen Gottes noch nicht für beendet zu erklären ist. R. Wünsche, JdI 94, 1979, 77ff., der für eine Identifizierung mit Zeus mit einer wahrlich guten Argumentation plädiert, verwirft allzu schnell und nicht wirklich überzeugend den bekannten Münztypus aus Poseidonia, der wiederum die Bronzestatue Poseidon näher bringt. Simon a.O. 452, Nr. 28 hält an der Identifizierung mit Poseidon fest. Ihr Argument in bezug auf den Winkel der rechten Hand der Statue, das sie offensichtlich aus Platzgründen nicht weiter ausführt, spricht in der Tat gegen eine Zeusfigur.

[19] Numismatic Commentary 81, Taf. Q XIX.

[20] Diod. 5, 69, 4.

[21] Pind. *Pyth.* 4, 207.

[22] *Hom. hymn.* 22, 5.

aus Rache samt Mannschaft in einen Felsen zu verwandeln[23]. In seinen Heiligtümern in Antirrhion, in Sunion und in Isthmia (**Ko 8**) werden feindliche Schiffe nach einer erfolgreichen Seeschlacht gestiftet[24]. Solche Stiftungen haben in der mythologischen Tradition einen prominenten Vorläufer: Jason stiftete die Argo nach einem Schiffahrtwettkampf dem isthmischen Gott[25]. Bereits im 6. Jh. erscheinen Schiffe auf den Penteskouphia-Pinakes (**Ko 10**), und Schiffsminiaturen aus Bronze werden in seinem isthmischen Heiligtum geweiht. Im 5. Jh. werden im messenischen Akovitika (**Me 1**) Steuer- und Ruderminiaturen Poseidon geweiht[26]. Im Hellenismus wird das Steuerruder (nebst Muschelhorn) zum Attribut der Tritonen im poseidonischen Meerthiasos[27].

5.2. Heilige Tiere: Landtiere

5.2.1. Das Pferd

Obwohl die Mehrheit der Poseidondarstellungen ihn in Begleitung eines Delphins zeigt, ist es das Pferd[28], das am engsten mit diesem Gott verbunden ist. In der arkadischen Version der Poseidongeburt belügt Rhea Kronos nicht nur bezüglich der Zeusgeburt, sondern auch bei der Geburt des Poseidon: Die Göttin versteckt ihn und behauptet, sie habe ein Fohlen geboren, das von Kronos anschließend verschlungen wird[29]. In dieser Landschaft beginnt die Verbindung Poseidons zum Pferd bereits mit der Geburt des Gottes. Die meisten Kultepitheta des Gottes zeugen von seiner engen Beziehung zum Pferd und der Pferdezucht. Der Beiname Hippios gehört mit Sicherheit zu den häufigsten Epitheta Poseidons, und dies nicht nur auf der Peloponnes[30]. In vielen der Mythen in Arkadien, Korinthien, Attika, Böotien, oder Thessalien erscheint Poseidon als der Vater bzw. der Schöpfer des Pferdes. Er gilt als derjenige, der den Menschen das Pferd und den Wagen geschenkt hat[31], die Reitkunst allerdings muß er mit Athena teilen. In dem Lebensbereich der ἱππικὴ τέχνη erscheinen Athena und Poseidon als komplementäre, häufig auch als rivalisierende Kräfte[32]. Wegen des Zusammenhangs zwischen Poseidon und dem Pferd wollte F. Schachermeyr im trojanischen Pferd das Symbol der zerstörerischen Kraft Poseidons mittels eines Erdbebens erkennen. Dies ist zwar ein interessantes intellektuelles Konstrukt, es läßt sich aller-

---

[23] *Od.* 13, 159ff.

[24] Thuk. 2, 84, 4 (Antirrhion); Hdt. 8, 121, 1 (Isthmia, Sunion).

[25] Dion Chrys. *or.* 37, 15.

[26] s. Kap. III 4.2.

[27] E. Walter-Karydi, JdI 106, 1991, 250f.

[28] Allgemein zum Bild des Pferdes in der Antike s. zuletzt M. Giebel, Tiere in der Antike. Von Fabelwesen, Opfertieren und treuen Begleitern (2003) 104ff.

[29] Chr. Wright, in: Dillon, Religion 533ff.

[30] s. Kap. III 6.14.

[31] Paus. 7, 21, 9.

[32] M. Detienne – J.-P. Vernant, Cunning Intelligence in Greek Culture and Society (1978) 187ff. Auch der bedeutendste Schützling Athenas, Herakles, wird in der mythologischen Tradition häufig mit dem Pferd in Verbindung gebracht, s. hierzu F. Bader, in: C. Bonnet u.a. (Hrsg.), Le bestiaire d'Héraclès. IIIe Rencontre Héracléenne, 7. Suppl. Kernos (1998) 151ff.

Google Original from

dings keineswegs argumentativ unterstützen[33]. Zudem konnte N. Yalouris die Verbindung des trojanischen Pferdes zur Athena überzeugend darlegen[34]. Die Tatsache, daß es sich um ein menschliches Werk und nicht um eine zerstörerische Kraft in ihrer reinsten Form, wie sie von Poseidon vertreten wird, gehandelt hat, spricht ebenfalls gegen eine Zuschreibung zum Machtbereich des Poseidon.

Oft wurde das Pferd als ein chthonisches Symbol interpretiert und daher in Zusammenhang mit den entsprechenden Aspekten des Poseidonkultes gesehen. Sollte man die Bezeichnung chthonisch für das Pferd in Korrelation mit der Totenwelt sehen, wie dies von L. Malten vorgeschlagen wurde[35], dann sollte man dies m.E. verneinen. Eine Interpretation allerdings im Sinne von erdgebunden, dämonisch, elementar, manchmal sogar todbringend sollte man bejahen. In den Fällen, wo ein mythisches Pferd gezeugt wird, sind chthonische Mächte die Eltern, oder das Pferd entspringt direkt der Erde, nachdem Poseidon sie mit seinem Dreizack gespalten hat. Dämonische Pferde sind in der Mythologie ausreichend bekannt, man denke an die menschenfressenden Pferde des Diomedes in Thrakien. In einer ärztlichen Abhandlung aus dem 5. Jh. über die heilige Krankheit (= Epilepsie) liest man, daß der Patient von Poseidon besessen ist, wenn er wie ein Pferd wiehert[36]. Die dämonische Ambivalenz des Pferdes in engstem Zusammenhang zum menschlichen Element läßt sich am besten in der Gestalt der Kentauren personifizieren: die dämonische Kraft, wie sie von Nessos, und die zivilisatorische, wie sie von Cheiron repräsentiert wird. Erneut läßt sich feststellen, daß kein Element in der Charakterisierung einer Gottheit als einseitig empfunden werden kann. Daß Pferde bei ihrer Einführung von den Mykenern auf dem griechischen Festland als todbringende Waffen angesehen wurden, kann man sich problemlos vorstellen. Sie gelten jedoch auch später als todbingend; die menschenfressenden Stuten des Diomedes haben wir bereits kurz angesprochen. Pegasos bedeutete auch für Bellerophon den Tod, während Hippolytos nach direkter Einflußnahme des Poseidon mit seinem Wagen ins Meer stürzt. Zugleich aber sind Pferde ein wertvolles Geschenk des Gottes an den Menschen: Sein Geliebter, Pelops, kann in einer Variante des Mythos – die wahrscheinlich auch die ursprüngliche ist – Oinomaos beim Wagenrennen mit Hilfe der poseidonischen Pferde besiegen. Die Pferde des Achill waren ebenfalls ein Geschenk des Poseidon an Peleus. Manchmal muß dieses wertvolle Geschenk dem Poseidon in Form eines Opfers zurückgegeben werden: In der Argolis in der Nähe von Genesion (**Arg 7**) wurden in der Meeresquelle Dine Pferde zu Ehren des Gottes ertränkt (*Ph. IV*)[37]. Wichtiges Detail ist hierbei, daß die Pferde Zügel aus Bronze tragen sollten. Demnach wurden keine wilden, sondern bereits gezähmte Pferde in der Quelle ertränkt.

---

[33] Schachermeyr, Poseidon 189ff.; G.H. Waldherr, Erdbeben: das außergewöhnliche Normale: zur Rezeption seismischer Aktivitäten in literarischen Quellen vom 4. Jh. v.Chr. bis zum 4. Jh. n.Chr. (1997) 225f. hält immer noch an einer Gleichsetzung des trojanischen Pferdes mit Erdbeben fest, die Troja zerstört haben. s. auch die knappe aber treffende Kritik an die Gleichung «trojanisches Pferd = poseidonisches Erdbeben» von F. Graf, Greek Mythology. An Introduction (1993) 30f.

[34] N. Yalouris, MusHelv 7, 1950, 65ff.

[35] L. Malten, JdI 29, 1914, 179ff.

[36] *Περὶ τῆς ἱερῆς νούσου* 1, 32-38, vgl. Chr. Faraone, Talismans and Trojan Horses (1992) 44ff.

[37] s. Kap. III 3.4.

Mit der pferdeköpfigen Gorgo zeugte Poseidon den Pegasos, der von Athena gebändigt und dem Heros Bellerophon, einem weiteren Sohn Poseidons, zur Verfügung gestellt wurde[38]. Aus diesem Anlaß entsteht in Korinth der Kult der Athena Chalinitis. Wie Yalouris überzeugend darlegte, spiegeln sich in diesem Mythos auch Entwicklungen in der Bearbeitung und Nutzung von Pferdezügeln in Korinthien wider[39]. Wichtig in der angesprochenen mythologischen Erzählung ist, daß das Pferd trotz seiner Bändigung ein poseidonisches Wesen bleibt: Athena rät Bellerophon, nachdem sie ihm Pegasos überließ, ein Opfer an Poseidon Damaios (**Ko 3**) darzubringen[40]. Mythen aus Arkadien und Böotien bringen Poseidon mit der Geburt eines weiteren dämonischen Pferdes in Verbindung: Nachdem Demeter Erinys sich in eine Stute verwandelt hatte, um den Annäherungsversuchen des Poseidon zu entkommen, verwandelte er sich in einen Hengst, der mit Demeter das Pferd Areion zeugte[41]. Auf diesem Pferd rettete sich als einziger der Sieben gegen Theben der Argiver Adrastos.

Athena wird mit der Kunst der Pferdezähmung, jedoch nicht mit dem Pferd selbst, ungeachtet seiner kulturellen Qualität (wild oder gezähmt), in Verbindung gebracht, obwohl Poseidon in den literarischen Quellen auch als Erfinder der Pferdezügel angesprochen wird[42]. Es gibt verschiedene mythologische Traditionen, die entweder Athena oder Poseidon das Erfinden der Reitkunst zuschreiben[43]. Von der Funktion Poseidons als Beschützer oder sogar Erfinder der Reitkunst zeugen archaische Votivpinakes aus Penteskouphia (**Ko 10**), die ihn als Reiter zeigen, eine relativ seltene Darstellungsweise Poseidons[44]. Bereits im 7. Jh. werden in Isthmia (**Ko 8**) Pferdezügel geweiht, während geometrische Pferdchen als Votive an Poseidon in Isthmia und Akovitika (**Me 1**) gefunden wurden[45]. In dieser Funktion erscheint Poseidon Hippios als der Patron der athenischen Hippeis mit seinem Heiligtum im Hippios Kolonos, wo auch Athena Hippia einen Altar hatte[46]. Die Kostspieligkeit der Pferdezucht und -haltung machte die enge Verbindung des Pferdes mit den führenden aristokratischen Schichten der griechischen Poleis immer enger, bis sie fast selbstverständlich wurde. Die Entwicklung des Pferdes zu einem aristokratischen Symbol ist m.E. nachträglich geschehen und gehört nicht zu den ursprünglichen Elementen der Pferdesymbolik,

---

[38] Yalouris a.O. 26ff.; Detienne – Vernant a.O. 188f.; J.-P. Vernant, Mortals and Immortals. Collected Essays, ed. by F.I. Zeitlin (1991) 124f.

[39] Yalouris a.O. 30ff.

[40] Pind. *Ol.* 13, 68ff. Detienne – Vernant a.O. 213 Anm. 95 stellen eine interessante Verbindung zum Opfer Jasons her, der Argo mit Hilfe Athenas gebaut hat, dennoch vor seiner Abfahrt an Poseidon opfert.

[41] Arcadie 284ff. Zur ἄῤῥητος μίξις des Poseidon mit Demeter Erinys-Melaina s. auch A. Avagianou, Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion (1991) 145ff.; s. Kap. III 8.1.5.

[42] A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 318f.

[43] Zum Kult der Athena Chalinitis und Hippia s. vor allem Yalouris a.O. 19ff. Poseidon erscheint ebenfalls als Erfinder und Lehrer der Reitkunst und zwar bereits bei Homer (*Il.* 23, 307). Als εὑρετὴς τῆς ἱππικῆς gilt er auch bei Pindar (*Pyth.* 6, 50), Pausanias (7, 21, 8) oder Libanios (*or.* 64, 44).

[44] E. Pernice, JdI 12, 1897, 23, Abb. 14.

[45] s. Kap. III 4.1.

[46] P. Siewert, in: G.W. Bowersock u.a. (Hrsg.), Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox (1979) 280ff.

Digitized by Google Original from

die vielmehr mit der dämonischen, elementaren Kraft Poseidons zusammenhängt[47]. Erst im 7. Jh. läßt sich die Veradelung des Pferdes deutlich erkennen, während in der Klassik das Pferd einen fast abstrakten, symbolhaften Charakter annimmt[48].

Die Kombination des athenischen mit dem poseidonischen Machtbereich macht sich auch in der Wagenfahrt bemerkbar. Die Verbindung Poseidons zum Wagen läßt sich auch in dem archäologischen Material aus Isthmia (**Ko 8**) bereits ab der archaischen Zeit belegen. Poseidon galt als der Erfinder und Initiator des Wagenrennens, während Athena für die Kunst des Wagenlenkens zuständig war[49]. Die klare Trennung dieser beiden Bereiche manifestiert sich am besten in einem merkwürdigen Ritual aus dem böotischen Poseidonheiligtum von Onchestos, das im homerischen Hymnus an Apollon beschrieben wird: Ein Hengstfohlen wurde zusammen mit einem erwachsenen Pferd an einem Diphros gebunden; der Wagenlenker durfte nur bis zum Rande des heiligen Poseidonhaines mitfahren, dort sprang er vom Wagen herunter; von diesem Moment an lagen Pferde und Wagen in den Händen Poseidons. Falls der Wagen in dem Hain beschädigt wurde, kümmerten sich die Wagenlenker nur um ihre Pferde, während der Wagen im Hain bleiben sollte[50]. Der athenische Teil der Gesamtheit Wagen-Pferd-Mensch, d.h. der Wagenlenker, verläßt den Rest, sobald die Grenze des poseidonischen Bereichs erreicht ist; ab diesem Punkt bleiben die poseidonischen Elemente dem Schutz des zuständigen Gottes überlassen. M. Detienne und J.-P. Vernant erkannten strukturelle Ähnlichkeiten zwischen diesem Ritual und dem Opfer an Taraxippos vor dem Beginn der hippischen Agone am olympischen Hippodrom[51]. Wichtiger erscheint mir ihre Feststellung, daß in beiden Fällen die Rolle Poseidons einen negativ-präventiven Charakter hat: Er soll die Pferde nicht erschrekken, er soll nicht zulassen, daß die dämonischen Kräfte der Pferde zum Ausdruck kommen. Der Schutz durch Poseidon erfolgt m.E. vorwiegend, indem der Gläubige die Gottheit darum bittet, ihre zerstörerischen Kräfte nicht einzusetzen, und weniger

---

[47] Man sollte m.E. eine scharfe Trennung zwischen dem Pferd als Zugtier und dem Pferd als Reittier vornehmen. Zahlreiche Vasendarstellungen machen deutlich, daß bis zum 7. Jh. v.Chr. das Lenken eines Streitwagens viel wichtiger als das Reiten war. In der mykenischen Bilderwelt fehlen sogar Reiterdarstellungen gänzlich, vgl. J. Wiesner, AA 1942, 397f.; J.K. Anderson, Ancient Greek Horsemanship (1961) 11. 15; J.L. Benson, Horse Bird and Man. The Origins of Greek Painting (1970) 23. Benson weist zu Recht darauf hin, daß bei den Wagendarstellungen der Wagen als Gesamtheit und nicht das Zugtier (Stier oder Pferd) das symboltragende Element sei.

[48] D. Woysch-Méautis, La représentation des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs. De l'époque archaïque à la fin du IVe siècle av. J.-C. (1982) 23ff. mit einer guten Übersicht über die unterschiedlichen Interpretationsansätze des Pferdes als Motivs und Symbols. Eine ähnliche Entwicklung der Pferdesymbolik nimmt auch Schachermeyr, Poseidon 50ff. an. Nach Schachermeyer entspricht der wilde Zustand des Pferdes dem Poseidonglauben mit dem »ländlich-bukolischen Charakter«, wohingegen Streitwagen und gezähmtes Pferd mit dem »Ritterstand, der sich Burgen erbaute und in diesen ein dem Kampf wie der Jagd geltendes herrisches Dasein führte« zusammenhängen. Diese mittelalterlich anmutende Wendung in der Pferdenutzung und -symbolik vollzieht sich nach Schachermeyr bereits im 16. Jh. v.Chr.

[49] *Schol. Pind. Pyth.* 6, 49; Mnaseas aus Patara, FHistGr III 156, fr. 40.

[50] *Hom. hymn.* 3, 229-238. G. Roux, REG 77, 1964, 1ff; A. Schachter, BICS 23, 1976, 102ff. Zuletzt argumentierte A. Teffeteller, JHS 121, 2001, 159ff. für einen mykenischen Ursprung des Rituals.

[51] M. Detienne – J.-P. Vernant, Cunning Intelligence in Greek Culture and Society (1978) 199ff. Zur Verbindung Poseidons mit dem Wagen unter dem Aspekt des Mythos der Hippolytostötung s. W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual (1979) 112ff., der eine strukturelle Parallele im Ritual aus Onchestos erkennt.

durch positive göttliche Einflußnahme. Dies gilt keineswegs nur für diesen einen Aspekt, sondern läßt sich auch in bezug auf Schiffahrt und Erdbeben feststellen.

5.2.2. Der Stier, der Widder und das Schwein

Der kultische und mythologische Zusammenhang des Stieres mit Poseidon ist auf der Peloponnes nicht so stark ausgeprägt wie in anderen Regionen der griechischen Welt, trotz der Tatsache, daß die meisten kleinformatigen Votive aus mehreren seiner Heiligtümer in der Frühzeit die Form eines Stieres annehmen. Es ist kein einziges Kultepitheton überliefert, das eine besondere Stellung des Stieres im peloponnesischen Poseidonkult belegen könnte, wie z.B. der Beiname Taureios. Eine einzige und zugleich einzigartige Darstellung unter den archaischen Votivpinakes von Penteskouphia (**Ko 10**) zeigt Poseidon auf einem Wagen, der von zwei Stieren gezogen wird[52]. Man wird an zweierlei erinnert: an die große argivische Pompe zum Heraion mit der Priesterin der Göttin auf einem Wagen, gezogen von zwei Kühen, und an die mykenischen Figurinen aus dem Heiligtum bei der Kapelle des Agios Konstantinos auf der Halbinsel Methana, die unter anderem Wagen mit Stieren darstellen.

Äußerst interessant ist eine Reihe von archaischen Bleiplättchen aus dem spartanischen Artemis-Orthia-Heiligtum (**La 11**), die unter anderem Poseidon mit Widder oder mit Widder und Dreizack zeigen. Gäbe es die Darstellungen nicht, bei denen die Gottheit auch den Dreizack hält, wäre es äußerst schwierig, in dem Gott mit dem Widder Poseidon zu erkennen, da in der literarischen Tradition fast keine erkennbare Verbindung des Gottes zum Widder existiert. Trotzdem muß man im Widder eine Art Attribut erkennen, denn eine weitere Serie zeigt Poseidon mit Delphin und Dreizack. Unter dem Votivmaterial aus dem Artemisheiligtum, das Poseidon galt, alternieren also der Delphin und der Widder, während der Dreizack als Konstante bleibt. Einzige Parallele für die Verbindung Poseidons zu diesem Tier auf der Peloponnes ist eine archaische, Poseidon Elater geweihte Widderfigur aus Bronze, die höchst wahrscheinlich aus Tegea stammt (**Ark 12**).

Man könnte vorsichtig von einer tegeatisch-spartanischen Besonderheit in der Auffassung des Gottes ausgehen. M. Pettersson zeigte, daß die enge Verbindung des Apollon Karneios mit dem Widder auf die Symbolisierung der Führerschaft durch dieses Tier basiert[53]. Vielleicht sollte man auch in bezug auf Poseidon in dieselbe Richtung argumentieren und im Widder ein Attribut für den Gott erkennen, das nebst dem Dreizack seine Macht und seine Führungsansprüche symbolisiert[54]. Unter den Opfertieren an Poseidon ist der Widder ebenfalls eher eine Seltenheit, die nur in mykenischer Zeit auf der Peloponnes anzutreffen ist. Ein Linear-B-Täfelchen aus Pylos belegt die Darbringung eines Widderfells und vierer Widder an Poseidon[55]. In der mythologischen Tradition wird Poseidon ebenfalls selten mit dem Widder in Verbin-

---

[52] H.A. Geagan, AA 1970, 35 mit Abb. 5.

[53] M. Pettersson, Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia (1992) 61ff.

[54] P. Cartledge, in: G.R. Tsetskhladze - A.J.N.W. Prag - A.M. Snodgrass (Hrsg.), Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman (2000) 64 sieht in der Figur des Widders ein Symbol für die Maskulinität und die Kraft Poseidons.

[55] Griechische Religion 87.

Digitized by Google Original from

dung gebracht. Hyginus überliefert einen Mythos, der in seiner Grundstruktur an die arkadischen Mythen von der Zeugung des Areion erinnert: Poseidon näherte sich in der Gestalt eines Widders der Theophane und zeugte mit ihr den Widder mit dem goldenen Vlies[56].

Auf einem kleinen späthellenistischen Relief aus dem lakonischen Teuthrone (**La 15**) erscheint ein Schwein zusammen mit einer Weihinschrift, die die Votivgabe an Poseidon adressiert. Es gibt keine Überlieferung für eine Verbindung zwischen Poseidon und dem Schwein, und man sollte dieses kleine Votivrelief nicht überinterpretieren. Zwar gibt es vereinzelte Informationen über Schweinopfer an Poseidon, aber eine explizit kultische bzw. symbolisch-attributive Verbindung zum Schwein, wie im Falle von Demeter und dem Ferkel, läßt sich für Poseidon nicht belegen. Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach lediglich um die Darstellung eines potentiellen Opfertieres.

5.3. Heilige Tiere: Die Meereswelt

5.3.1. Der Delphin

Der Delphin begleitet Poseidon auf der Peloponnes bereits im 6. Jh., wie Funde aus Isthmia (**Ko 8**), Penteskouphia (**Ko 10**) und Sparta (**La 11**) belegen. Obwohl der Delphin ab diesem Zeitpunkt von der Darstellung des Poseidon nicht mehr wegzudenken ist, verband man mit ihm in der Antike auch weitere Meeresgottheiten (Amphitrite, Nereus, Okeanos)[57] sowie Apollon und teilweise Dionysos[58]. Von den Attributen und Tieren, die Poseidon am häufigsten begleiten, scheint der Delphin uneingeschränkt die positiven Aspekte Poseidons zu vertreten[59]. In der bildlichen Überlieferung gibt es hauptsächlich drei Schemata: a) Poseidon hält den Delphin in seiner Hand, b) der Delphin ruht auf der ausgestreckten Hand des Gottes, oder c) der Fuß Poseidons steht neben bzw. auf einem Delphin[60]. Letztere Variante tritt massiv in der römischen statuarischen Interpretation des Gottes auf. Einmalig in dieser Hinsicht erscheint ein archaischer Votivpinax aus Isthmia, auf dem Poseidon den Delphin auf der Schulter trägt[61]. Ein besonders friedliches Bild ist das des Poseidon inmitten eines

---

[56] Hyginus, *Fabulae* 3.

[57] E. Walter-Karydi, JdI 106, 1991, 243.

[58] S. Vilatte, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque. 1. Religion (1988) 311ff.; Homo Necans 222ff. R. Stupperich, in: E. Chrysos u.a. (Hrsg.), Griechenland und das Meer (1999) 65ff. untersucht die Verbindung des Dionysos zum Meer und darüber hinaus zur athenischen Demokratie. Wichtigen Ausgangspunkt der Untersuchung Stupperichs bildet der bekannte Mythos der Verwandlung der Piraten in Delphine durch Dionysos und die damit zusammenhängende Ikonographie.

[59] Der Delphin scheint allerdings in einigen Ausnahmefällen einen chthonischen Symbolcharakter gehabt zu haben; so hielt z.B. die theriomorphe Kultstatue der Demeter Melaina in Phigalia einen Delphin und einen Vogel, Paus. 8, 42, 4. Delphine erscheinen als dekoratives Element auch auf den Chitonfragmenten der Kultstatuengruppe des Despoinatempels in Lykosoura.

[60] LIMC VII (1994) Nr. 106 (Pinax aus Penteskouphia), 25 (sog. Poseidon Loeb) s.v. Poseidon; Nr. 25 s.v. Poseidon/Neptunus (Simon).

[61] O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 35f. Taf. 11b.

Chors von Delphinen, wie Pindar es in seiner 5. Nemeischen Ode in Worten malt[62]. Es ist der Dreizack, wodurch die Wut des Poseidon im Meer zum Ausdruck kommt. Mit ihm wühlt er im Zorn die Meere auf und schickt dann seinen Delphin los, um Menschen, die es verdienen, zu retten. So werden der Dichter Arion sowie Enalos und Koiranos gerettet, so kommt der Sohn Poseidons, Taras, nach Tarent. Ein Delphin trägt die Leiche des Melikertes an die korinthische Küste, wo er als *heros* Palaimon verehrt wird. Die erhaltenen Münzen aus der Kaiserzeit zeigen eine Statuengruppe, die das Kind Melikertes auf dem Rücken eines Delphins darstellt. In Korinthien waren laut Pausanias mindestens drei solche statuarische Gruppen in Korinth selbst und im isthmischen Heiligtum vorhanden[63]. In ähnlicher Weise wurde der Leichnam Hesiods an die lokrische Küste gebracht. Wie im Abschnitt über den Dreizack kurz angesprochen wurde, stellt m.E. der Delphin den Antipoden zur zerstörerischen Kraft des Dreizacks dar, deshalb werden sie in den meisten Darstellungen Poseidons als sich gegenseitig ergänzende Insignien vom Gott gehalten, als Demonstration der poseidonischen Macht in ihrer Gesamtheit. Am interessantesten stellt sich dies auf der bereits erwähnten Herme aus Megalopolis dar (*Ph. VI*), die dem Damophon von Messene zugeschrieben wird (**Ark 6**).

5.3.2. Der Hippokampos

Vereinzelt erscheint Poseidon schon in der ersten Hälfte des 6. Jhs. auf Vasenbildern auf einem Hippokampos reitend[64], der allerdings nie zu einem wichtigen Attribut dieses Gottes wird. Statt dessen gehört er fest zum poseidonischen Meeresthiasos. Auf der Peloponnes gibt es einige Münzbilder[65], vor allem aus der Kaiserzeit, und zwei einmalige Belege für die Verbindung Poseidons mit dem Hippokampos. Laut Pausanias hielt die Bronzestatue des Poseidon in seinem Heiligtum im achäischen Helike (**Ac 4**) neben dem Dreizack keinen Delphin, sondern einen Hippokampos in der Hand. Es ist die einzige literarisch oder archäologisch überlieferte Kultstatue des Gottes auf der Peloponnes, bei der der Delphin von einem Hippokampos ersetzt wird. Im messenischen Akovitika (**Me 1**) wurde dem Poseidon im 5. Jh. ein kleiner Hippokampos aus Bronze geweiht; eine solche Votivgabe ist mir aus keinem anderen poseidonischen Heiligtum auf der Peloponnes bekannt. Es ist nur natürlich, daß ein Wesen, das in seinem merkwürdigen Aussehen das Pferd mit dem Meer verbindet, zum Gefolge Poseidons und – seltener – zu seinen Attributen gehören kann.

5.3.3. Fische

Die Verbindung zwischen Poseidon und dem Fisch ist auf der Peloponnes archäologisch seit dem 6. Jh. anhand von Funden in Asea (**Ark 1**), bei Penteskouphia (**Ko 10**) und beim spartanischen Amyklaion (**La 12**) zu belegen. Im elischen Pisa war ein Gemälde des Kleanthes aus Korinth zu sehen, auf dem Poseidon seinem Bruder Zeus

---

[62] Pind. *Nem.* 5, 22ff. vgl. C. Calame, Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions (1997) 36f. 65 Anm. 170.

[63] Paus. 2, 1, 8; 2, 2, 1 (Isthmia); 2, 3, 4 (Korinth).

[64] LIMC VII (1994) 462 Nr. 153 s.v. Poseidon (Simon). Hier wird Poseidon wie auf einem der Votivpinakes aus Penteskouphia bartlos dargestellt.

[65] Numismatic Commentary 16. Taf. D LVIII (neronisch). LIX (domitianisch).

Digitized by Google Original from

einen Thunfisch schenkte[66]. Fische sind in der Antike ambivalente Wesen, denn sie gelten in den meisten Fällen als unrein, sogar als chthonisch, da sie in den Tiefen des Meeres leben und das Fleisch der im Wasser Ertrunkenen fressen[67]. Literarische Quellen und einige Darstellungen stellen häufig einen Zusammenhang zwischen Poseidon und dem Thunfisch her[68]. In der Nähe des lakonischen Aigiai (**La 1**) war ein See samt seinen Fischen dem Poseidon heilig. Ähnliches berichten die literarischen Quellen über den Kult der Thea Syria in Bambyke-Hierapolis und in Griechenland[69]. Es handelt sich m.E. um eine Reminiszenz an die Zeit, wo Poseidon als chthonischer Gott viel intensiver mit den tiefen Gewässern und den darin lebenden Wesen in Kontakt stand, und nicht nur um den Lebensbereich der Fischerei, der tatsächlich Poseidon als seinen Beschützer aufweist. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß Hekate eine weitere Gottheit darstellt, der ein Fisch heilig war[70].

---

[66] H.A. Shapiro, AntCl 58, 1989, 32ff.

[67] R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion (1983) 360ff. E. Savoldi, ASNP 1, ser. IV, 1996, 61ff.; J.N. Davidson, Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen (1999) 33ff.

[68] Athen. 7, 297E; Luc. *pisc.* 47; Paus. 10, 9, 3-4. s. z.B. Simon a.O. Nr. 142, 146, 227 (hier hält Amphitrite einen Thunfisch). Manchmal wird der Thunfisch in der Hand Poseidons als ein Delphin interpretiert, vgl. Walter-Karydi a.O. 245f. Abb. 2. Auf dieser Amphora aus dem frühen 5. Jh. in Berlin hält Poseidon eindeutig einen Thunfisch und keinen Delphin, wie Walter-Karydi meint.

[69] Ael. *nat. an.* 12, 2. Vgl. auch Homo Necans 228f. Zum Kult der Thea Syria in hellenistischer Zeit in Griechenland s. M.F. Baslez, in: C. Bonnet – A. Motte (Hrsg.), Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique (1999) 229ff.

[70] Parker a.O. 362 mit Anm. 37.

6. Kultepitheta

Jede Götterfigur des griechischen Pantheons verkörpert und repräsentiert verschiedene Aspekte, die sich in einer Ganzheit vereinigen und so den Gesamtcharakter dieser Gottheit ausmachen[1]. Die Epiklesen übernehmen in diesem Geflecht die Rolle eines Determinativs, das den jeweiligen Kultaspekt des angerufenen Gottes präzisiert, oder in der treffenden Formulierung von P. Brulé »le divin est segmenté en éléments que le fidèle identifie à l'aide du langage des épicleses«[2]. Gottheiten wie Artemis oder auch Zeus benötigen gerade wegen ihrer eminenten Polyvalenz eine große Anzahl an Kultepitheta, um dieser kultischen Vielschichtigkeit gerecht zu werden; anders verhält es sich dagegen mit Gottheiten wie Hades, Ares oder Hephaistos. Epiklesen sind allerdings nicht nur für das Verständnis einzelner Gottheiten wichtig, sondern zeigen auch Wesensähnlichkeiten und Verbindungen zwischen unterschiedlichen Göttern in jenen Fällen auf, wenn mehrere Gottheiten mit demselben Beinamen kultische Verehrung erfahren. Dennoch ist die Kombination der Gottheit mit der Epiklese und nicht lediglich die eine oder die andere Komponente ausschlaggebend für die Fixierung des Gesamtaspekts, denn Athena Hippia ist zwar wesensähnlich, jedoch keineswegs wesensgleich mit Poseidon Hippios oder Hera Hippia. Andere Kultbeinamen wie z.B. Agoraios, Boulaios, Soter, Phratrios demonstrieren dies genauso eindrucksvoll. Brulé und A. Henrichs haben am Rande ihrer Untersuchungen zwei wichtige Probleme angesprochen, die jede Auseinandersetzung mit Epiklesen begleiten: die zeitliche Achse (Brulé) und das Verhältnis der literarisch überlieferten (Dichtung, Theater) zu den inschriftlich überlieferten Kulttiteln und die Zuverlässigkeit der ersteren (Henrichs). Die Frage nach dem Auftreten einer Epiklese wird immer eine problematische bleiben; es ist in den meisten Fällen unmöglich den genauen Zeitraum zu definieren, in dem ein Beiname anfängt, eine Gottheit zu determinieren[3]. Henrichs zeigte m.E. anhand der Despoina Kybele überzeugend, daß für das allgemeine religiöse Ausdrucksvermögen der Griechen Dichter- und Kultsprache ergänzend fungieren, während für das Verständnis der aktiven Kultsprache in bestimmten geographischen und

---

[1] Zur Definition einer Götterfigur und zum Thema der wechselseitigen Wirkung lokaler und panhellenischer Aspekte auf die Kristallisierung und das Verständnis einer Gottheit durch das Kollektiv s. die kurzen Überlegungen von Chr. Sourvinou-Inwood, JHS 98, 1978, 101f. Die Rolle der Epiklesen im konkreten Kultgeschehen wurde von F. Graf, in: R. Posner u.a. (Hrsg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheorethischen Grundlagen von Natur und Kultur 1 (1997) 954 sehr deutlich definiert: »Die Gottheit muß so präzis wie möglich genannt werden, um zu vermeiden, daß sie sich nicht wirklich angesprochen fühlt. Also genügt nicht einfach der eine Name, es gehören auch die einschlägigen Epiklesen hinzu«.

[2] P. Brulé, Kernos 11, 1998, 19.

[3] ebenda 27f.

Digitized by Google Original from

kultischen Zusammenhängen inschriftlich bzw. von mehreren Autoren überlieferte Epiklesen wichtig und notwendig sind[4].

Im folgenden wird keine Kategorisierung der poseidonischen Kultepitheta angestrebt, wie dies z.B. von Brulé für Artemis vorgenommen wurde[5], da solche Kategorisierungen sich immer mit problematischen bzw. schwer einzuordnenden Epiklesen auseinandersetzen müssen: Viele Epiklesen wie z.B. Hippios/-a (Pferdezucht-Hippeisstand-»chthonisch«) oder auch Agoraios/-a (ortsspezifisch-politisch) decken mehrere Aspekte einer Gottheit ab; außerdem erlaubt die relativ bescheidene Anzahl der Beinamen Poseidons auf der Peloponnes kein solches Unterfangen. Aus diesen Gründen wird hier auf die altbewährte alphabetische Reihenfolge zurückgegriffen:

6.1. Aigeus (?)

Auf einer bronzenen Oinochoe aus Aigion (**Ac 3**) aus der Zeit um 450/40 v.Chr. befindet sich die Weihinschrift ἱερ[ὸ]ν Αἰγέος, die D. Robinson mit Poseidon in Verbindung brachte, indem er in Aigeus eine Epiklese Poseidons erkannte[6]. C. Morgan schließt allerdings nicht aus, daß es sich um einen Heroenkult handeln könnte, obwohl sie der Deutung Robinsons den Vorzug gibt[7]. Der Zusammenhang zwischen Poseidon und Aigeus ist besser in der Mythologie als im Kultgeschehen nachzuvollziehen. Beide erscheinen in der athenischen (Aigeus) und der troizenischen (Poseidon) Tradition der Theseusgeburt als Vater des Heros[8]. Problematisch ist allerdings m.E. für eine Verbindung mit Aigeus der Fundort der Oinochoe; in Aigion oder allgemeiner in Achaia ist kein Kult des Aigeus belegt, überhaupt läßt sich die mythische Figur Aigeus außerhalb Attikas und Troizens schwer fassen. Von einem »gemeinionischen« Heros Aigeus, wie dies U. Kron annimmt[9], kann m.E. überhaupt nicht die Rede sein. Von Bedeutung erscheint mir in diesem Zusammenhang die onomatologische Verbindung zwischen Aigion und Aigeus, so daß die Möglichkeit in Betracht gezogen werden sollte, daß es sich um den Kult des *heros eponymos* der Stadt handelt, der allerdings nicht mit dem attischen Heros gleichzusetzen ist. Eine solche Hypothese bleibt allerdings problematisch, da ein *heros* Aigeus als Stadtgründer und Namensgeber der Stadt Aigion sonst nicht überliefert ist. Aus diesem Grund darf man m.E. ebenfalls in Betracht ziehen, daß es sich um eine Epiklese Poseidons handelt, die wie andere ähnlich klingende Beinamen des Gottes zu Worten des Stammes αἰγ– (Aigaios, Aigaion) gehören würde. Ob solche Epiklesen tatsächlich die Verbindung Poseidons zum Meer dokumentieren, ist äußerst fraglich. Daß eine Epiklese stellver-

---

[4] A. Henrichs, HSCPh 80, 1976, 253ff.

[5] Brulé a.O. 23ff. In einer allgemeineren Untersuchung über die griechischen Hymnen stellte J.M. Bremer eine unterschiedliche Kategorisierung kurz vor, s. J.M. Bremer, in: Versnel, Faith 195. Einen kurzen und doch wichtigen Überblick über die verschiedenen Einflußbereiche von Gottheiten, die mit Hilfe von Epiklesen auch semantisch spezifiziert werden, bietet A. Chaniotis, Neuer Pauly III (1997) 1118ff. s.v. Epiklese.

[6] D. Robinson, AJA 46, 1942, 191ff.

[7] Morgan – Hall, Achaia 177; C. Morgan, in: L.G. Mitchell – P.J. Rhodes (Hrsg.), The Development of the Polis in Archaic Greece (1997) 190.

[8] H.J. Walker, Theseus and Athens (1995) 84ff.

[9] U. Kron, Die zehn attischen Phylenheroen (1976) 122f. mit Anm. 555.

tretend für die Gottheit und deren Heiligtum stehen kann, kennt man in bezug auf Poseidon von seiner Kultstätte beim spartanischen Hippodrom (**La 13**), die als topographische Angabe lediglich Γαιαόχου hieß.

6.2. Anax

Es handelt sich um eine weitere Epiklese, die ebenfalls nur auf der Peloponnes, und zwar lediglich für das archaische hypäthrale Heiligtum des Poseidon bei Penteskouphia (**Ko 10**) überliefert ist[10]. Viele der Votivpinakes mit den unterschiedlichsten Darstellungsvarianten überliefern die Kultepiklese Anax für Poseidon[11]. Allein die Epiklese ohne weitere Ergänzungen findet sich nur auf den Penteskouphia-Pinakes. In den literarischen Belegen wird dieser Kulttitel durch einen erklärenden Zusatz ergänzt wie ἄναξ πόντιος (= Herr des Meeres)[12] oder ἄναξ ἵππιος (= Herr der Pferde)[13], und es ist auch nicht immer davon auszugehen, daß es sich hierbei um Kultepitheta handelt. Henrichs zeigte überzeugend, daß Beinamen wie Despoina, Potnia, Medeousa, Anassa im Kult weiblicher Gottheiten auf das mykenische zurückgehen; später wurden in der Dichtersprache solche Epiklesen um nominale Zusätze erweitert, im Kult dagegen geschah dies nur ausnahmsweise[14]. Ähnliches darf man auch für die maskulinen Formen der oben angeführten Kultbeinamen annehmen. Auch im Falle der Epiklese Anax macht sich die oben angesprochene Differenzierung bemerkbar: Anax als Epiklese erscheint im kultischen Kontext eigenständig (Penteskouphia-Pinakes), in den literarischen Quellen jedoch mit determinierenden Zusätzen. E. Will wollte im Poseidon Anax einen der Aspekte des "Proto-Poseidon" sehen[15], wohingegen B.C. Dietrich in der Kultepiklese Anax auf den Penteskouphia-Pinakes den chthonischen Charakter Poseidons widerspiegelt sah[16]. Vom Sinngehalt her ist Anax m.E. mit der Epiklese Basileus verwandt, die Poseidon in Troizen (**Arg 14**) trägt. Diese Kultepiklese hat eventuell auch mit dem Mythos zu tun, den Pausanias überliefert, wonach Poseidon ursprünglich der Herr (ἄναξ) von Akrokorinth war – Akrokorinth liegt sehr nah an Penteskouphia – und in einer späteren Zeit Helios weichen mußte[17]. Man darf in dieser mythischen Umschreibung eine Reminiszenz an die Bedeutung Poseidons in dieser Landschaft in mykenischer Zeit sehen; der mykenische Ursprung des Terminus Anax spricht m.E. dafür; bereits in dieser Zeit wird der vergöttlichte Wanax (= König) in Pylos mit Poseidon in Verbindung gebracht. Im Fest

---

[10] Bei Aristophanes (*Hipp.* 551ff.) allerdings wird Poseidon von den athenischen Hippeis ebenfalls als Anax angerufen.

[11] IG IV 210. 211. 215-220. 222-224. 236. 238. B. Hemberg, Ἄναξ, Ἄνασσα und Ἄνακες als Götternamen unter besonderer Berücksichtigung der attischen Kulte (1955) 7ff. untersuchte die literarischen Belege für Anax und Anassa in der homerischen und nachhomerischen literarischen Tradition und stellte fest, daß Poseidon (zusammen mit Apollon) zu den Göttern gehörte, die häufig mit dieser Anrufung in Verbindung gebracht wurden.

[12] Eurip. *Hipp.* 44.

[13] Aischyl. *sept.* 131.

[14] Henrichs a.O. 261.

[15] E. Will, Korinthiaka (1955) 139 Anm. 1.

[16] B.C. Dietrich, The Origins of Greek Religion (1974) 185f. Anm. 305 mit ält. Lit.

[17] Paus. 2, 1, 6.

Google Original from

des Wanax bekommen die großen Gottheiten von Pylos, Poseidon und Potnia, ebenfalls Ölrationen, während das königliche Ehepaar immer wieder mit dem entsprechenden göttlichen Paar verglichen wird[18].

6.3. Asphal(e)ios

Die Belege dieser Epiklese für Poseidon auf der Peloponnes stammen mit einer einzigen hochhellenistischen Ausnahme aus der römischen Kaiserzeit[19]. Auf einer Herme aus Megalopolis (**Ark 6**) steht eine Weihinschrift, die das Votivobjekt an Poseidon Asphaleios adressiert (*Ph. VI*)[20]. Die Forschung brachte überzeugend die Weihung mit dem Bildhauer Damophon von Messene in Verbindung. Man sollte hierin einen Ausdruck von Dankbarkeit erkennen. Pausanias sah auf der spartanischen Agora ein Heiligtum des Poseidon Asphaleios und der Athena Agoraia (**La 5**)[21]. Die Lage der Kultstätte und die Tatsache, daß Athena Agoraia als *synnaos* des Poseidon verehrt wurde, sprechen für die ausgesprochen wichtige Position dieses Gottes in der spartanischen Götterwelt und den Einfluß seines Kultes auf die Politik dieser Stadt. Inschriftlich ist ein Priester des spartanischen Poseidon Asphaleios überliefert (*Ph. XV*)[22]. Zwei Altäre belegen den Kult des Poseidon Asphaleios im epidaurischen Heiligtum des Apollon Maleatas und des Asklepios (*Ph. II*) im 3. Jh. n.Chr. (**Arg 5, 6**)[23]. Poseidon Asphaleios ist eindeutig mit Erdbeben in Verbindung zu bringen, er personifiziert die positiven, rettenden Aspekte des Gaiaochos oder des Seisichthon. Es ist in dieser Hinsicht sehr wichtig, daß ausgerechnet Poseidon Asphaleios und Athena Agoraia gemeinsam in derselben Kultstätte auf der spartanischen Agora verehrt werden. Die politische Geschichte der von Erdbeben geplagten Stadt erklärt diese einmallige Konstellation eindrucksvoll[24]. Ebenfalls bemerkenswert ist die Feststellung, daß der rettende Aspekt des seismischen Poseidon auf der Agora, der zerstörerische dagegen (Gaiaochos) außerhalb der Stadt beim spartanischen Hippodrom seinen geeigneten Platz findet (**La 13**). Ein antiker Scholiast der Acharneis von Aristophanes überliefert die Epiklese Asphaleios für Poseidon in seinem tainarischen Heiligtum (**La 14**). Die Verbindung wird nachvollziebar, wenn man bedenkt, daß das zerstörerische Erdbeben von 464 v.Chr. in Sparta auf den Zorn dieses Gottes zurückgeht. Allerdings wird Asphaleios in diesem Fall eher mit dem zerstörerischen Aspekt des Erdbebengottes in Verbindung gebracht[25]. Die Epiklese Asphaleios kann außerhalb der Peloponn-

---

[18] E. Stavrianopoulou, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age (1995) 423ff. P. de Fidio, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque. 4. Religion (1990) 159 dachte dagegen bei Wanax an eine »possibilità di un'alternanza di denominazioni, Poseidon/Wanax«.

[19] M. Johansson, ZPE 137, 2001, 87ff. vermutet, daß die Epiklese Asphaleios fast ausschließlich in dorischen Gebieten in Gebrauch war.

[20] IG V 2, 454; P. Themelis, in: Sculpture 99f.

[21] Paus. 3, 11, 9.

[22] IG V 1, 559; s. Kap. III 1.

[23] IG IV^2 1, 411, 555.

[24] P. Cartledge, LCM 1, 1976, 25ff.; S. Hodkinson, Chiron 13, 1983, 273ff.; J. Mylonopoulos, in: Naturkatastrophen 85f.

[25] *Schol. Aristoph. Acharn.* 510.

nes auch mit den maritimen Aspekten Poseidons in Verbindung gebracht werden, ihr vorwiegender Sinngehalt scheint dennoch bereits in der Antike mit den seismischen Aktivitäten und ihrer religiösen Attribution an Poseidon zusammenzuhängen[26].

6.4. Basileus

Troizen gehört zusammen mit Athen, Theben, Argos, Korinth, Naxos oder Ägina zu den Städten bzw. Inseln, um die Poseidon mit anderen Göttern kämpfen muß und meistens verliert[27]. Im Falle Troizens haben wir allerdings eine Ausnahme. Zeus verfügt, daß Poseidon zusammen mit Athena über die Stadt und die ihr gehörenden Gebiete herrschen soll. Poseidon erhält die Epiklese Basileus (**Arg 14**) und Athena die Kulttitel Sthenias und Polias[28]. Bezeichnenderweise bekommt Poseidon die altertümlichere Epiklese, die vermutlich auf ältere Traditionen dieser ionischsten aller dorischen Städte der Peloponnes hindeutet. H.W. Pleket wies darauf hin, daß solche Epitheta wie Pantokrator oder (Pam)basileus erst in hellenistisch-römischer Zeit verstärkt unter dem Einfluß der orientalischen Kulte auftreten[29], was sicherlich in dieser allgemeinen Form zutrifft. Die Epiklese Basileus für den troizenischen Poseidon muß allerdings viel älter gewesen sein, obwohl sie erst von Pausanias überliefert wird. Die Vorliebe des Pausanias für ältere Traditionen ist hinreichend bekannt. Man sollte m.E. in den altertümlichen Beinamen ein Überbleibsel homerischer Traditionen erkennen[30], wie der Fall des athenischen *archon basileus* deutlich macht, und keineswegs ein Epitheton, das Poseidon erst ab der Kaiserzeit begleitet. Der Kulttitel weist den Gott offensichtlich als Herrn Troizens aus und ist in dieser Hinsicht, wie bereits angesprochen, mit dem Epitheton Anax sinnverwandt, aber später. Es gab Vorschläge, in Poseidon Basileus entweder den Poseidon der kalaureatischen Kultstätte (**Arg 10**) und den Poseidon Poliouchos des Plutarch zu erkennen[31].

6.5. Damaios

Bei diesem Kultepitheton befinden wir uns in der vorteilhaften Situation, daß bereits antike Scholiasten sich mit seiner Bedeutung befaßten. Pindar überliefert ein mythisches Opfer an Poseidon Damaios (**Ko 3**), dem ein weißer Stier von seinem

---

[26] Macrob. *Saturn.* 1, 17, 22: Neptunum quem alias Ἐνοσίχθονα, id est terram moventem, alias Ἀσφαλίωνα, id est stabilientem vocant.

[27] s. Kap. III 8.2.

[28] Paus. 2, 30, 6.

[29] H.W. Plekett, in: Versnel, Faith 171ff. In Boiotien z.B. ist frühestens seit dem 4. Jh. v.Chr. der Kult des Zeus Basileus und das Fest Basileia überliefert, s. A. Schachter, in: Federazioni e federalismo nell'Europa antica I, Bergamo, 21-25 settembre 1992 (1994) 79f. Das Fest Basileia wurde erst nach der Schlacht bei Leuktra gegründet, während mit der Errichtung des Zeus-Basileus-Tempels in Lebadeia erst um 220 v.Chr. begonnen wird, vgl. M. Nafissi, Klio 77, 1995, 149ff.

[30] F. Gschnitzer, in: Festschrift für Leonhard C. Franz, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 11 (1965) 99ff. machte deutlich, daß der Begriff *basileus* (mykenisch: qa-si-re-u) erst in homerischer Zeit den König bezeichnete, nachdem er aus historischen Gründen den Terminus *anax* (mykenisch: wa-na-ka), der im Mykenischen als Bezeichnung des Königs diente, ersetzt hatte.

[31] RE VII A 1 (1939) 650 s.v. Troizen (Meyer); N. Robertson, Phoenix 36, 1982, 9ff.

Google Original from

Sohn Bellerophon nach der Bändigung des Pegasos geopfert wird[32]. Die antiken Scholiasten haben sich sowohl mit der Epiklese selbst als auch mit dem Opferritual beschäftigt. Der Kultbeiname Damaios weist eine sehr enge inhaltliche Verbindung zu Epiklesen wie Hippios oder Hippokourios auf und bedeutet "Bändiger". Genau diese Erklärung des Beinamens überliefern auch die Scholien zu der Pindarstelle[33]. C. Trümpy, die diese Epiklese sprachwissenschaftlich untersuchte, meinte, sie könne ebenso gut aus voralphabetischer Zeit stammen oder eine Neubildung Pindars sein[34]. Auch im Falle einer Neubildung glaube ich, in Anlehnung an Henrichs, daß Pindar trotz allem Kultverhältnisse seiner Zeit in seine Ode einbaut und nicht einfach eine neue Epiklese erfindet.

6.6. Domatites

Der Kult des Poseidon Domatites ist lediglich in Sparta (**La 8**) und zwar durch Pausanias und drei inschriftliche Zeugnisse streng genommen nur für die Kaiserzeit belegt (*Ph. XVI*)[35]. Die Epiklese ist äußerst aussagekräftig und weist Poseidon als einen Gott aus, der im Hause verehrt wird. Unter diesem Aspekt ist sein Kult inhaltlich mit demjenigen verwandt, der im Rahmen der äginetischen Thiasoi (**Arg 2**) stattfand[36]. Seine Verehrung hatte vielleicht ursprünglich die Form eines geschlossenen, in direkter Verbindung zur Ahnenverehrung stehenden Kultes innerhalb einer Phratrie, der sich dann im Laufe der Zeit zu einem städtischen Kult entwickelt hat[37]. Sein Kult war vermutlich auch aufgrund der Epiklese mit dem des Poseidon Genethlios/Genesios verwandt, der ebenfalls Poseidon mit der Familie in Verbindung bringt.

6.7. Elater

Auf der Peloponnes ist die Kultepiklese Elater für Poseidon nur in Tegea (**Ark 12**) belegt. Sie charakterisiert den Gott als Wagenlenker und verbindet ihn dadurch eindeutig mit der *hippike techne*. In diesem Sinne ist die Kultepiklese Elater mit Epitheta wie Hippios, Hippokourios oder Damaios verwandt. Die Variante Elates überliefert Hesych für Athen[38]. P. Cartledge wollte in Elater wegen der einmaligen Überlieferung keine Kultepiklese, sondern eine »'ordinary language' description« erkennen[39]. Die Einmaligkeit eines Beinamens kann allerdings keineswegs seine Nutzung als Anrufung im kultischen Bereich ausschließen; einige der Kultepiklesen Poseidons auf der

---

[32] Pind. *Ol.* 13, 98f.: καὶ Δαμαίῳ μιν θύων ταῦρον ἀργέντα πατρὶ δείξον.

[33] *Schol. Pind. Ol.* 13, 98a: καὶ δαμαίῳ· τῷ δαμαστικῷ ἵππιος γὰρ ὁ θεός. 98b: ἢ δαμαῖος λέγεται Ποσειδὼν ἐν Κορίνθῳ ἀπὸ τῆς τῶν ἵππων δαμάσεως.

[34] C. Trümpy, Vergleich des Mykenischen mit der Sprache der Chorlyrik (1986) 69f.

[35] Paus. 3, 14, 7; IG V 1, 497, 589, 608, s. auch Kap. 5.1.

[36] s. Kap. III 2.1.

[37] Eine Inschrift der zweiten Hälfte des 4. Jhs. aus Erythrai (heute im Akademischen Kunstmuseum Bonn, B 292) dokumentiert eine ähnliche Entwicklung im Kult der Kyrbantes von einem privaten zu einem öffentlichen Kultbetrieb, s. N. Himmelmann, EA 29, 1997, 117ff.

[38] Hesych. s.v. Ἐλάτης.

[39] P. Cartledge, in: G.R. Tsetskhladze – A.J.N.W. Prag – A.M. Snodgrass (Hrsg.), Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman (2000) 64.

Peloponnes sind ebenfalls ein einziges Mal überliefert: Epoptes, Kyreteios, Salam(e)inios.

6.8. Epoptes

Die Kultepiklese Epoptes ist für Poseidon nur in Megalopolis belegt, wo er unter diesem Kultaspekt einen Tempel vor einem der Tore der Stadt hatte (**Ark 7**). Derselbe Beiname ist auch für Helios[40], Zeus[41] und Augustus[42] belegt und hat die Bedeutung "derjenige, der alles auf Erde und im Meer sieht und schützt". Diese Deutung könnte in diesem Fall auch auf Poseidon zutreffen. Der Beiname wäre somit in der Hinsicht zu interpretieren, daß Poseidon, indem er durch die Lage seiner Kultstätte alles beobachtete, was mit Megalopolis zu tun hatte, die Stadt gleichzeitig vor eventuellen Gefahren schützen konnte[43]. Diese für Poseidon einmalige Kultepiklese darf man als eine Neueinführung betrachten und sie chronologisch mit der Gründung von Megalopolis um 369 v.Chr. verbinden.

6.9. Gaiaochos

Auf der Peloponnes treffen wir diese Epiklese nur in Lakonien an, in Sparta selbst (**La 13**) und in Gytheion (**La 2**). Bereits Xenophon erwähnt das extraurbane Heiligtum des Poseidon Gaiaochos in der Nähe des spartanischen Hippodroms bei Therapne[44]. In Gytheion sah Pausanias eine Statue des Poseidon, der hier den Kultbeinamen Gaiaochos trug[45]. Durch das erste Kompositum des Wortes wird die Erdbezogenheit des Poseidonkultes unter dem Aspekt des Gaiaochos deutlich. Es ist nicht eindeutig geklärt, ob die Epiklese denjenigen bezeichnet, der die Erde besitzt (ἔχειν), oder ob derjenige gemeint ist, der durch die Erde fährt und sie dadurch zum Beben bringt (ὀχεῖσθαι). Trümpy brachte mit überzeugenden sprachwissenschaftlichen Argumenten das zweite Kompositum der Epiklese mit der Bedeutung »fahren« (Wurzel *weg'h) in Verbindung und sah in Poseidon Gaiaochos den Erderschütterer[46]. Man darf m.E. trotzdem bei beiden sprachwissenschaftlichen Erklärungen davon ausgehen, daß es sich um den Erdbebengott handelt, der die Erde in seiner Gewalt hat und sie nach Lust und Laune zum Beben bringt.

6.10. Genethlios

Pausanias überliefert die Existenz eines Poseidonheiligtums in der Nähe des spartanischen Theaters (**La 10**), in dem Poseidon mit der Epiklese Genethlios Verehrung

---

[40] OGIS 666, 1.125.

[41] Hesych. s.v. Ἐπόπτης: Ζεὺς ἢ θεατής.

[42] IGR IV 309

[43] L.R. Farnell, Cults IV, 12, gibt dem Beinamen Epoptes eine moralisierende Bedeutung, die allerdings mit den Kultaspekten Poseidons nichts zu tun hat.

[44] Xen. *hell.* 6, 5, 30.

[45] Paus. 3, 21, 8.

[46] Trümpy a.O. 72ff.

Digitized by Google Original from

erfuhr[47]. Die Scholien zu einer Textstelle des Apollodor aus Rhodos bringen, wie bereits E. Wüst meinte, diese Epiklese viel zu einseitig mit dem Meeresgott Poseidon in Verbindung[48]. Trotz der Einwände von Wüst sollte man m.E. die Epiklese Genethlios mit einem gentilizischen Kult und nicht allgemein mit »aller Zeugung« in Verbindung bringen. Ein solcher Aspekt, der zwischen Poseidon und Geburt bzw. Zeugung in ihren elementaren Formen einen Zusammenhang herstellt, ist zumindest auf der Peloponnes, sieht man vom problematischen Fall Phytalmios ab, nicht belegt.

6.11. Genesios

Es handelt sich offensichtlich um eine Variante der Epiklese Genethlios. Poseidon Genesios wurde in einer wichtigen Kultstätte bei der gleichnamigen Ortschaft in der Argolis verehrt (**Arg 7**)[49]. Man darf vielleicht eine semantische Verbindung zwischen den Epiklesen Genethlios bzw. Genesios und Domatites herstellen, da beide anscheinend ursprünglich mit einem Kult im *oikos* in Verbindung standen.

6.12. Geraistios (?)

Der Kultbeiname ist auf der Peloponnes nicht überliefert, wird dennoch von mir für Troizen (**Arg 15**) angenommen. Für diese Stadt belegt Athenaios die Existenz eines Monats mit diesem Namen, während die Geraistiastai inschriftlich belegt sind[50]. In dem Monat Geraistios fand in Troizen ein mehrtägiges Fest zu Ehren Poseidons statt[51]. Die Epiklese gehört zu derjenigen Kategorie von Kultepitheta, die die enge Bindung einer Gottheit zu einem bestimmten Ort dokumentieren, in diesem Fall zum euböischen Geraistos. Ob die Epiklese später auch weitere Aspekte miteinbezog, wie z.B. der Beiname Brauronia für Artemis oder auch die Epiklese Tainarios für Poseidon und andere Gottheiten zeigen, ist nicht klar.

6.13. Helikonios

Der Kultbeiname ist in dem achäischen Helike (**Ac 4**) und mehreren ionischen Städten in der Ägäis und an der kleinasiatischen Küste, die ihre Gründung auf die Vertreibung der Ioner aus dem griechischen Festland zurückführten, belegt[52]. Die

---

[47] Paus. 3, 15, 10.

[48] RE XLIII (1953) 495f. s.v. Poseidon (Wüst).

[49] Paus. 2, 38, 4.

[50] Athen. 14, 639C; IG IV 757 B.

[51] s. Kap. III 2.1.

[52] Von einem Kult des Poseidon Helikonios in Teos und Milet berichtet Paus. 7, 24, 5. Athen. 10, 25, 425C überliefert die ταῦροι, die Jugendlichen im Dienste des Poseidon Helikonios in Ephesos. Auf Chios wird die Verehrung Poseidons durch Personennamen und die knappe Nennung des Kap Poseidion bei Strab. 14, 1, 35 nahegelegt. Angeblich Poseidon geweiht sei der Tempel in Nagos auf Chios gewesen. Diese Zuschreibung des durch Grabungen ins 4. Jh. zu datierenden Baues ist eher problematisch, vgl. D. Evangelidis, Prakt 1921, 45ff.; D.W.S. Hunt, BSA 41, 1940, 45ff.; F. Graf, Nordionische Kulte (1985) 42ff. In Erythrai sind drei verschiedene Kulte des Poseidon belegt: Poseidon Hippios, Asphaleios und Phytalmios, vgl. Graf a.O. 171ff. 207ff. Auf einen Kult des Poseidon Helikonios in

genaue Bedeutung der Epiklese ist unklar, dennoch brachte eine bereits in der Antike herrschende Paretymologie sie mit dem Namen der Stadt Helike in direkte sprachliche Verbindung; allerdings müßte die Epiklese in einem solchen Fall Helikos oder Helikios lauten. Der Kulttitel muß in einer nicht näher zu definierenden Form mit dem Berg Helikon in Böotien zu tun haben[53], in dessen Nähe sich wiederum eine der wichtigsten Kultstätten des Gottes befand, die des Poseidon Onchestios, die wie die Kultstätte von Helike schon in den homerischen Epen erwähnt wird. Dank der paretymologischen Erklärung der Epiklese wurde Poseidon Helikonios in der Antike als der Herr von Helike verstanden.

6.14. Hippios

Die mit Abstand häufigste Epiklese Poseidons auf der Peloponnes ist Hippios, allein in Arkadien besaß Poseidon mit diesem Beinamen zwei Kultstätten, darunter als Patron der Stadt Mantineia (**Ark 4**), während er unter diesem Kulttitel auch im Heiligtum der Despoina in Lykosoura (**Ark 3**) kultische Verehrung als Vater der Göttin erfuhr[54]. Auf der Akropolis von Pheneos stand eine der mythischen Überlieferung nach von Odysseus geweihte Bronzestatue des Poseidon Hippios (**Ark 11**). Eine bemerkenswerte kleine Votivgruppe des 8. Jhs. aus Bronze, die maskierte Tänzer darstellt, wird mit dem Tempel des Poseidon Hippios im arkadischen Methydrion (**Ark 8**) in Verbindung gebracht. M.E. Voyatzis interpretierte die Gruppe als Darstellung eines rituellen Tanzes und erkannte in den Masken Pferdemasken, die somit eine direkte Verbindung zur Kultepiklese des in dieser Kultstätte verehrten Gottes herstellten[55]. In Olympia hatte Poseidon neben anderen hippischen Göttern (Hera, Athena, Ares) einen Altar am Hippodrom (**El 3**)[56]. Ein Altar aus dem epidaurischen Asklepieion belegt den Kult des Poseidon Hippios in dieser Kultstätte für das 3. Jh. n.Chr. (**Arg 5**)[57]. Die späteste Überlieferung des Beinamens stammt aus dem 4. Jh. n.Chr. und betrifft das isthmische Heiligtum (**Ko 8**), wo der Gott im Normalfall als Isthmios angerufen wurde[58]. Die Epiklese zeigt Poseidon in seiner Funktion als Schöpfer oder Erzeuger des Pferdes bzw. als Beschützer der Pferdezucht. Besonders in Arkadien wird diese Verbundenheit durch die mythischen Traditionen deutlich; in Thelpousa zeugen Poseidon und Demeter in der Gestalt von Pferden Despoina, in

---

Klazomenai weisen kaiserzeitliche Münzen und der Personenname Ἑλικώνιος, vgl. Graf a.O. 383. In Phokaia belegen nur Münzen einen Poseidonkult, vgl. Graf a.O. 409.

[53] A. Veneri, in: A. Schachter (Hrsg.), Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia, 3. Suppl. Teiresias (1990) 129ff. Für den Versuch, den Beinamen Helikonios doch mit Helike in Verbindung zu bringen s. zuletzt D. Katsonopoulou, in: Helike II 251ff.

[54] Allgemein zu Poseidon Hippios in Arkadien s. Arcadie 284ff.; M. Jost, in: Placing the Gods 220 erwähnt Kulte des Poseidon Hippios auch in Kaphyai und Orchomenos; die Epiklesen des Poseidon in diesen zwei Städten sind allerdings nicht überliefert.

[55] M.E. Voyatzis, The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea. And Other Sanctuaries in Arcadia (1990) 118, Taf. 65; C. Morgan, in: L.G. Mitchell – P.J. Rhodes (Hrsg.), The Development of the Polis in Achaic Greece (1997) 191.

[56] Paus. 5, 15, 5.

[57] IG IV^2 1, 553.

[58] Himer. *or.* 47, 82.

Google Original from

Pheneos stiftete Odysseus die genannte Bronzestatue an Poseidon Hippios, nachdem er seine verlorengegangenen Pferde wiedergefunden hatte.

Poseidon Hippios wird normalerweise mit dem Pferd in seiner wilden, ungezügelten Natur in Zusammenhang gebracht, während für seine Bändigung Athena zuständig zu sein scheint[59]; daß es sich allerdings differenzierter verhält, zeigt die korinthische Epiklese Damaios. Die Epiklese Hippios hat zumindest in Arkadien eine starke chthonische Konnotation, ohne dies auf die Unterwelt zu beschränken: Poseidon Hippios zeugt zusammen mit Demeter Erinys das wilde Pferd Areion. In solchen Mythen ist er immer noch mit der Erde verbunden: Poseidon Hippios vertritt die elementaren Naturgewalten und ist noch nicht zu einer politischen Gottheit, zum Patron des Standes der Hippeis wie in Athen oder in einer Stadt wie Mantineia geworden. Erst zivilisatorische Faktoren machen aus dem Herrn der Naturelemente in ihren zerstörerischen Formen, wie sie teilweise vom wilden Pferd symbolhaft vertreten werden, eine politische Götterfigur, einen Beschützer der Pferdezucht, einen Hippokourios; die Bändigung des Pferdes bedeutet zugleich im übertragenen Sinne die Bändigung des Gottes.

6.15. Hippokourios

Mit dieser Epiklese besaß Poseidon ein Heiligtum im spartanischen Stadtteil Pitane (**La 7**)[60]. Der Kultbeiname bedeutet "derjenige, der die Pferde pflegt" und gehört zu den Kulttiteln, die die Beziehung Poseidons zum Pferd dokumentieren, im konkreten Fall aller Wahrscheinlichkeit nach zur Pferdezucht.

6.16. Isthmios

Es handelt sich um eine weitere ortsgebundene Epiklese, die in diesem Fall Poseidon als den unbestrittenen Herrn des korinthischen Isthmos (**Ko 8**) charakterisiert. Nach der Zerstörung Korinths durch die Römer und die Übertragung der Leitung der isthmischen Spiele an die Sikyonier wurde auf der Agora der Stadt ein Altar für Poseidon Isthmios (**Ko 11**) errichtet[61]; hiermit wurde eine neue politisch-religiöse Situation, ein neuer *status quo* manifestiert: Der Herr vom Isthmos war umgezogen.

6.17. Kalaureates (?)

Die Epiklese ist nur für Athen durch eine Inschrift aus dem Jahre 423/22 v.Chr. überliefert[62]. Es handelt sich um einen Filialkult des kalaureatischen Heiligtums auf der gleichnamigen Insel (**Arg 10**). Man darf davon ausgehen, daß die Epiklese des Poseidon auf der Insel ebenfalls Kalaureates gewesen ist. Sie weist Poseidon als den Herrn der Insel und der dazugehörigen Amphiktyonie auf.

---

[59] s. Kap. III 5.2.1 und 8.1.4.

[60] Paus. 3, 14, 2.

[61] Paus. 2, 9, 6.

[62] IG I^3 369.

6.18. Kyreteios

Auf einem tegeatischen Relief aus dem 2. Jh. v.Chr. rekonstruiert man den Namen Poseidon neben der Epiklese Kyreteios (**Ark 12**)[63]. Die Bedeutung des Beinamens Kyreteios ist unklar. Es handelt sich um eine seltene Epiklese Poseidons, die sonst nur in Kamiros auf Rhodos belegt ist[64].

6.19. Laoitas

Zusammen mit Zeus Laoitas hatte Poseidon mit derselben Epiklese einen Doppelaltar in Olympia (**El 2**). Es waren insgesamt sechs solche Doppelaltäre für unterschiedliche Götterpaare vorhanden, die kurz von Pindar angesprochen werden[65]. Die Epiklese wird allerdings von Pausanias überliefert[66]. Ihre Bedeutung ist nicht eindeutig geklärt; normalerweise wird sie mit »Hüter« bzw. »Beschützer des Volkes« übersetzt[67]. A. Jacquemin geht von einer kriegerischen Konnotation der Epiklese aus[68].

6.20. Lechaios

Wie Isthmios, Kalaureates oder Tainarios weist die Epiklese Lechaios Poseidon als den Herrn einer bestimmten Lokalität aus, in diesem Fall des nördlichen Hafens von Korinth, von Lechaion, wo er laut Pausanias ein Heiligtum hatte (**Ko 9**)[69]. Die Kultepiklese wird allerdings von Kallimachos überliefert[70].

6.21. Phytalmios

Außerhalb der troizenischen Stadtmauer hatte Poseidon Phytalmios seine Kultstätte (**Arg 16**). Die Erklärung für die Gründung der Kultstätte definiert zugleich den Kulttitel Poseidons: Der Kult wurde ins Leben gerufen, um den Zorn Poseidons zu besänftigen, der die Gegend durch Salzwasser unfruchtbar machte[71]; demnach ist Poseidon Phytalmios derjenige, der die Pflanzenwelt (*phyta*) vom Salz (*alme*) schützt. Das Heiligtum stand darüber hinaus in der Nähe der Kultstätte der Demeter Thesmophoros: Beide Heiligtümer zusammen betonen die agrarwirtschaftliche Bedeutung der troizenischen Chora, wie C. Calame treffend bemerkt hat[72]. Nach J.N. Bremmer ist

---

[63] IG V 2, 96.

[64] IG XII 1, 705.

[65] Pind. *Ol.* 5, 10.

[66] Paus. 5, 24, 1.

[67] RE XII 1 (1924) 735f. s.v. Laoitas (Gunning).

[68] A. Jacquemin, Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.) 35.

[69] Paus. 2, 2, 3.

[70] *Hymn.* 4, 271.

[71] Paus. 2, 32, 8. Zu einer vermutlich weiteren Kultstätte des Poseidon Phytalmios auf der Halbinsel von Methana (in Oga) s. E. Konsolaki, in: Peloponnesian Sanctuaries 36.

[72] C. Calame, in: Les Panthéons 161.

Google Original from

Poseidon Phytalmios als »der Ernährer« zuständig für die Jugend, für die Initiation[73]. S. Szidat wollte in Poseidon Phytalmios den Erdbebengott erkennen[74]. Die Gründungslegende der troizenischen Kultstätte erlaubt keine dieser Interpretationen. Plutarch sieht in Poseidon Phytalmios einen der wichtigsten Vegetationsgötter in Griechenland[75].

6.22. Poliouchos (?)

Ebenfalls für Troizen ist durch Plutarch die Epiklese Poliouchos für Poseidon überliefert[76]. Es ist nicht klar, ob Poseidon mit diesem Beinamen tatsächlich kultische Verehrung genoß, oder ob es sich um eine Umschreibung seiner Rolle als Schutzpatron der Stadt mit dem Kulttitel Basileus (**Arg 14**) handelt. Ich glaube, daß eher letzteres zutrifft und daß Poseidon Poliouchos und Basileus gleichzusetzen sind.

6.23. Pontios

Die Epiklese Pontios zeigt die direkte Verbindung des Poseidon zum Meer. Sie ist auf der Peloponnes nur für die tainarische Kultstätte (**La 14**) durch ein Fragment des Komikers Eupolis überliefert[77]. Der Sinngehalt der Anrufung paßt zur Lage des Kultortes, der sich direkt an der Küste befindet. Es ist allerdings fraglich, ob Pontios als Kulttitel angesehen werden darf, oder ob es sich um ein literarisches Epitheton des Gottes aus der Dichtersprache handelt.

6.24. Prosklystios

Mit dieser Epiklese hatte Poseidon ein Heiligtum auf der Agora von Argos (**Arg 3**)[78]. Die Bedeutung des Kulttitels (»der Heranfluter«) erklärt sich auch durch eine Variante des Gründungsmythos der Kultstätte, wie im Falle des Kultortes von Poseidon Phytalmios in Troizen (**Arg 16**). Nach dem Streit mit Hera um die Herrschaft in der Argolis und seiner darauffolgenden Niederlage bestrafte Poseidon das Land mit einer Überschwemmung. An der Stelle, wo sich die Fluten zurückgezogen hatten, wurde die Kultstätte für Poseidon den Heranfluter gegründet.

---

[73] J.N. Bremmer, in: D. van der Plas (Hrsg.), Effigies Dei. Essays on the History of Religions (1987) 37; A. Kontogiannis, in: Διεθνές Συνέδριο για την αρχαία Θεσσαλία στη μνήμη του Δημήτρη Ρ. Θεοχάρη (1992) 389 bringt Poseidon Phytalmios basierend auf einer Plutarchstelle (*sept. conv.* 5, 3, 1) mit der Fruchtbarkeit der Erde und darüber hinaus mit dem thessalischen (und nach Kontogiannis agrarischen) Poseidon Impsios in Verbindung.

[74] S. Szidat, Poseidon als Erderschütterer (2001) 90ff.

[75] Plut. *mor.* 675F: ἀμφότεροι γὰρ οἱ θεοὶ τῆς ὑγρᾶς καὶ γονίμου κύριοι δοκοῦσιν ἀρχῆς εἶναι· καὶ Ποσειδῶνί γε Φυταλμίῳ Διονύσῳ δὲ Δενδρίτῃ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες θύουσιν.

[76] Plut. *Thes.* 6, 1. Zu den poliadischen Epiklesen s. unter anderem S. Cole, in: M.H. Hansen (Hrsg.), Sources for the Ancient Greek City-State (1995) 301ff.

[77] Eupolis fr. 140 (Edmonds): τέμενος Ποτειδᾶ Ποντίῳ.

[78] Paus. 2, 22, 4.

6.25. Salam(e)inios

Ein Altar des 2.-3. Jhs. n.Chr. aus dem epidaurischen Heiligtum des Apollon Maleatas, der eine Weihung des Pyrphoros Eutychos darstellt, dokumentiert die Epiklese Salaminios (**Arg 6**)[79]. Diese Epiklese für Poseidon ist einmalig und kann nur »derjenige aus Salamis« bedeuten. Auf Salamis ist allerdings ein Poseidonkult bisher weder inschriftlich noch literarisch geschweige denn archäologisch überliefert. Dieser Kulttitel gehört zu der Kategorie von Beinamen, die sich von Ortsnamen ableiten lassen. Deshalb sollte man aufgrund dieser Inschrift auf Salamis einen Poseidonkult annehmen.

6.26. Samios

Mit dieser Epiklese war Poseidon der Schirmherr der Amphiktyonie in Triphylien und besaß ein altehrwürdiges Heiligtum bei Samikon (**El 4**). Zur Zeit Strabos gab es lediglich eine Kome unter diesem Namen, jedoch existierte früher auf einer Anhöhe die Stadt Samos; aus diesem Ortsnamen läßt sich der Kultbeiname Samios ableiten, der somit Poseidon als Patron eines Ortes aufweist und in dieselbe Kategorie wie Tainarios, Isthmios, Geraistios usw. gehört. Strabo überliefert auch die Bedeutung des Namens der Stadt; er sagt, daß als *samoi* die Anhöhen bezeichnet werden, und zwar die in der Nähe des Meeres[80]. Es muß allerdings betont werden, daß für diese Etymologie Strabo die einzige Überlieferung ist.

6.27. Seisichthon

Die Epiklese überliefert Pindar für den isthmischen Poseidon (**Ko 8**)[81]. Trümpy schließt nicht aus, daß der Kultbeiname längst vor dem 5. Jh. in Benutzung war[82]. Der Kulttitel charakterisiert Poseidon als den Erdbebengott und gehört somit zur selben semantischen Kategorie wie Gaiaochos oder auch Asphaleios.

6.28. Tainarios

Den Beinamen Tainarios erhielt Poseidon durch den Namen des lakonischen Kaps, auf dem einer seiner wichtigsten Kultorte auf der Peloponnes lag (**La 14**). Der Poseidon von Tainaron war mit Sicherheit auch ein chthonischer Gott; in seinem Heiligtum befand sich einer der Eingänge in die Unterwelt, und die Pythia schickte den Mörder des Dichters Archilochos, Kallondes, zum tainarischen Heiligtum des Poseidon, um die Seele des toten Dichters zu besänftigen, damit er von den Erinyen befreit werde[83]. Offensichtlich unter dem Einfluß dieses starken Kultaspektes wird im

---

[79] IG IV^2 1, 556.

[80] Strab. 8, 3, 19: τὸ μὲν οὖν Σαμικόν ἐστιν ἔρυμα, πρότερον δὲ καὶ πόλις Σάμος προσαγορευμένη διὰ τὸ ὕψος ἴσως, ἐπειδὴ σάμους ἐκάλουν τὰ ὕψη.

[81] Pind. *Isthm.* 1, 53.

[82] C. Trümpy, Vergleich des Mykenischen mit der Sprache der Chorlyrik (1986) 70f.

[83] Plut. *mor.* 560E.

Google Original from

Laufe der Zeit die Bedeutung des Kultbeinamens Tainarios erweitert, bis unter dieser Epiklese allgemein die chthonischen Götter subsumiert werden (θεοὶ Ταινάριοι)[84]. Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung von einer topographischen zu einer funktionalen Epiklese machte Brulé am Beispiel des Kultbeinamens Brauronia deutlich[85]. Die Epiklese Tainarios ist auch in Sparta belegt, wo Poseidon ein Temenos an der Aphetais hatte (**La 6**)[86]. Es handelt sich mit Sicherheit um einen Filialkultort des Heiligtums auf dem gleichnamigen Kap.

6.29. Überblick

Vergleicht man die peloponnesischen Epiklesen mit den Beinamen, die in den restlichen Regionen Griechenlands für Poseidon überliefert sind[87], lassen sich wichtige, aussagekräftige Unterschiede und Ähnlichkeiten, vor allem in der Gewichtung der verschiedenen Aspekte des Poseidonkultes, feststellen.

Die Epiklese Hippios ist außerhalb der Peloponnes seltener bezeugt und läßt sich mit Sicherheit in Athen, in Erythrai und auf Rhodos belegen[88]. Überhaupt scheint das dorische Rhodos in seinem Poseidonkult eine besondere inhaltliche Affinität zur peloponnesischen Auffassung Poseidons gehabt zu haben: Aus den fünf überlieferten Beinamen ist lediglich Gilaios einzig auf der Insel belegt, während die restlichen vier (Hippios, Phytalmios, Asphaleios, Kyreteios) auch auf der Peloponnes anzutreffen sind. Eine ähnliche Übereinstimmung mit peloponnesischen Kultepitheta des Poseidon läßt sich auch für Athen beobachten (Gaiaochos, Helikonios, Phytalmios, Hippios, Asphaleios). Die Verbindung Poseidons zum Pferd, wie sie sich durch die Kulttitel manifestiert, scheint vorwiegend auf das griechische Festland beschränkt gewesen zu sein: In Theben, Naupaktos, Lamia (Lokris), Boutto und Kallipolis gab es Kulte des Poseidon Hippodromios[89]. Obwohl die mythischen Traditionen Thessaliens oder Böotiens Poseidon häufig mit dem Pferd in seinem wilden Ursprung als Wesen aus dem Erdinneren in Verbindung bringen, scheint Poseidon Hippios in diesen Regionen nicht besonders wichtig gewesen zu sein. In Böotien, Lokris und Ätolien ist Poseidon vielmehr als Hippodromios mit dem Pferdeagon verbunden. In der Ägäis wird Poseidon außer auf Rhodos lediglich auf Delos (Hippegetes) und Thera (Hippotes?) mit dem Pferd assoziiert[90].

---

[84] RE IV A 2 (1932) 2030 s.v. Tainarios (Kruse).

[85] P. Brulé, Kernos 11, 1998, 27.

[86] Paus. 3, 12, 5.

[87] Zusammenstellungen der Poseidonepiklesen (in bezug auf die Quellenangaben nicht immer zuverlässig) finden sich in L.R. Farnell, The Cults of the Greek States IV (1907) 74ff.; RE XLIII (1953) 493ff. s.v. Poseidon (Wüst).

[88] Athen: Paus. 1, 30, 4; s. auch P. Siewert, in: G.W. Bowersock u.a. (Hrsg.), Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox (1979) 280ff. Erythrai: IErythrai 207; s. auch F. Graf, Nordionische Kulte (1985) 171ff. Rhodos: IG XII 1, 809, 835, 845.

[89] Theben: *Schol. Pind. Isthm.* 1, 76A. In den restlichen Städten ist ein Kult des Poseidon Hippodromios anhand eines gleichnamigen Monats anzunehmen. Zum Monat Hippodromios s. C. Trümpy, Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen (1997) s. Index.

[90] Delos: *Schol. Lykophr.* 766. Thera: IG XII 3, 441.

Epiklesen, die Poseidon als Erdbebengott aufweisen, sind keineswegs zahlreich. Und doch sind sie über die gesamte griechische Welt verteilt: Im böotischen Onchestos und auf Thera hieß Poseidon Gaiaochos[91], in Athen hatte er auch die Epiklese Asphaleios[92]. Als Asphaleios wurde er auch auf Hiera und Rhodos verehrt[93]. In Tralleis ist der Kulttitel Seisichthon überliefert[94]. Die Situation entspricht derjenigen auf der Peloponnes, wo Poseidon sehr häufig als Erdbebengott aufgefaßt wird, ohne daß dies in der Zahl seiner entsprechenden Epiklesen Niederschlag findet.

Bezeichnenderweise sind die meeresbezogenen Kultepitheta Poseidons auch außerhalb der Peloponnes eine Seltenheit. Nicht einmal auf den ägäischen Inseln scheinen derartige Epiklesen in der Überzahl zu sein. Poseidon als Meeresgott heißt Pelagios in Athen und auf Thera[95], Asphaleios auf Syros, Tenos und im kilikischen Aigai[96], Porthmios auf Karpathos[97], Phykios auf Mykonos[98] und Epaktaios auf Samos[99].

Ebenfalls gering im Vergleich zu den peloponnesischen Beispielen ist die Zahl solcher Epiklesen, die eine direkte topographische Verbindung des Gottes zu einer Stadt bzw. zu einem Kultort zum Ausdruck bringen. Als solche sind die Beinamen Onchestios in Böotien, Geraistios auf Euböa und Argeios auf Nisyros zu interpretieren[100]. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang sind ortsbezogene Kultepitheta, die die Übernahme eines auswärtigen Kultes dokumentieren. Solche Fälle existieren auf der Peloponnes in Sparta (Tainarios) und in Troizen (Geraistios). Hierzu gehören die Kulte des Poseidon Helikonios, der unter anderem in Ephesos, in Milet und auf Teos verehrt wurde[101], sowie die Kulte des Poseidon Geraistios auf Kalymnos und Kos[102]. Ebenfalls zu dieser Kategorie gehört der Kult des Poseidon Kalaureates in Athen[103].

Epiklesen, die Poseidon als den Gott der Familie bzw. des *genos* aufweisen, sind außerhalb der Peloponnes mit einer einzigen mir bekannten Ausnahme nicht bezeugt: In einer Inschrift aus Delphi über die Phratrie der Labyadai wird Poseidon

---

[91] Onchestos: *Hom. hymn.* 4, 187. Thera: IG XII 3, 1371.

[92] Aristoph. *Acharn.* 682.

[93] Hiera: Strab. 1, 3, 16. Rhodos: Syll.^{3} 619.

[94] J. Mylonopoulos, in: Naturkatastrophen 86 mit Anm. 26.

[95] Athen: Syll.^{3} 289. Thera: IG XII 3, 1347.

[96] Syros: IG XII 5, 671. Tenos: IG XII 5, 913. Aigai: IGR 921.

[97] IG XII 1, 1031. 1032. 1035. 1036.

[98] Syll.^{3} 1024.

[99] Hesych s.v. Ἐπακταῖος.

[100] Onchestios: Paus. 9, 26, 5. Geraistios: IG XII 9, 44; s. auch R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 77ff. Argeios: IG XII 3, 103.

[101] Teos und Milet: Paus. 7, 24, 5. Ephesos: Athen. 10, 25, 425C.

[102] C. Trümpy, Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen (1997) 179f.

[103] IG I^3 369.

Phratrios erwähnt[104]. Dagegen hängt der Kult des Poseidon Pater in Eleusis mit der mythischen Tradition des Heiligtums zusammen[105].

In dieselbe semantische Kategorie wie der Beiname Epoptes in Megalopolis gehören m.E. die Epiklesen Empylios in Theben und Proneos in Delphi[106]. In Megalopolis bewacht Poseidon auch durch die Lage seiner Kultstätte eine der wichtigen Zufahrtsstraßen in die Stadt, in Theben beschützt er als Empylios eines der Stadttore, und in Delphi wacht er über den Pronaos des apollinischen Tempels. In allen drei Fällen fungiert Poseidon demnach als der Bewacher eines Zugangs (zu einer Stadt bzw. in einen Tempel).

Überraschend ist in jedem Falle die Feststellung, daß der agrarische Charakter Poseidons, der auf der Peloponnes lediglich eine Randerscheinung darstellt, im restlichen Griechenland anhand der überlieferten Beinamen eine wichtige Position einnimmt. Der Kult des Poseidon Phytalmios, der auf der Peloponnes nur für Troizen überliefert ist, existiert in Athen, Erythrai, Knidos, auf Ios und Rhodos[107]. Somit ist diese Epiklese außerhalb der Peloponnes zahlreicher vertreten als jede andere, die mit der *hippike techne* oder mit dem Erdbeben in Verbindung steht. Der agrarische Poseidon wird in Athen auch mit der Epiklese Chamaizelos verehrt[108].

Wichtige und zugleich vereinzelt überlieferte Epiklesen wie Impsios in Thessalien[109], Iatros auf Tenos[110] oder Erechtheus in Athen[111] haben ihren Ursprung genauso wie die Kulttitel Basileus in Troizen oder Anax in Korinth in lokalen mythischen oder auch historischen Traditionen.

Verglichen mit Gottheiten wie Artemis, Apollon oder Zeus gehört Poseidon eindeutig zu den oligofunktionalen Gottheiten, und dies spiegelt sich auch in der Anzahl seiner Epitheta wider. Auf der Peloponnes ist seine häufigste Anrufung eng mit der Welt der *hippeis* und der Pferdezucht im allgemeinen verbunden (Damaios, Hippios, Hippokourios); ebenfalls wichtig sind solche Epiklesen, die den Gott in seiner Funktion als Verursacher von bzw. Beschützer vor Erdbeben zeigen (Gaiaochos, Seisichthon, Asphaleios), obwohl Poseidon auch mit anderen Kulttiteln wie Helikonios oder Tainarios mit Erdbeben in Verbindung gebracht wird. Seine Verbindung zur Erde und spezifischer zur Vegetation wird auch durch eine Epiklese in Troizen (Phytalmios) zum Ausdruck gebracht. Dagegen sind meeresbezogene Kultbeinamen äußerst selten (Pontios), während solche, die Poseidon in Verbindung mit der Familie bzw. dem *genos* bringen, in drei Landschaften der Peloponnes auftauchen (Genethlios, Genesios, Laoitas). Seltene Beinamen wie Basileus oder Anax sind in einem kultischen Kontext einzig auf der Peloponnes belegt. Häufig sind solche Kulttitel, die ein

---

[104] CID I Nr. 9 B 12.

[105] Paus. 1, 36, 6. Vielleicht hängt die Epiklese Pater mit der Rolle Poseidons in Eleusis als des Vaters von Eumolpos, vgl. R. Parker, in: J.N. Bremmer (Hrsg.), Interpretations of Greek Mythology (1987) 202f.

[106] Empylios: IG VII 2465. Proneos: Paus. 10, 24, 4.

[107] RE XX (1941) 1175 s.v. Phytalmios (Schmidt).

[108] IG II/III^2 1367.

[109] A. Kontogiannis, in: Διεθνές Συνέδριο για την αρχαία Θεσσαλία. Στη μνήμη του Δημήτρη Θεοχάρη (1992) 381ff.

[110] IG XII 5, 1314.

[111] U. Kron, Die zehn attischen Phylenheroen (1976) 48ff.; M. Christopoulos, in: CPEE 123ff.

topographisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gottheit und Kultort deutlich machen und Poseidon als den Patron einer Stadt oder allgemeiner eines Ortes aufweisen (Geraistios?, Isthmios, Kalaureates?, Lechaios, Salaminios, Samios, Tainarios).

Google Original from

7. Die Machtbereiche Poseidons

Obwohl in der Antike der Kultcharakter Poseidons weit vielfältiger war, erweckt heute die bloße Nennung seines Namens eine sofortige Assoziation mit der Meereswelt. Seine Machtbereiche erstrecken sich jedoch, wie bereits deutlich wurde, vom Erdbeben über die Schiffahrt und die Meereswelt bis hin zur Pferdezucht. Viele Aspekte dieser Bereiche wurden bereits in den vorangegangenen Kapiteln in unterschiedlichen Zusammenhängen angesprochen und werden daher im folgenden nur kurz präsentiert; alleinige Ausnahme ist der Einfluß Poseidons auf die seismischen Aktivitäten, der dementsprechend ausführlicher behandelt wird.

Auf der Peloponnes macht sich die Verbindung Poseidons zum Erdbeben, zum Meer, zu den binnenländischen Gewässern (Flüßen, Quellen und Seen), zur Pferdehaltung und zum chthonischen Bereich am deutlichsten bemerkbar[1]. Bedeutende Indikatoren für die Präsenz Poseidons in diesen Bereichen sind die mythologische Tradition, die Lage seiner Kultstätten, die Art der Votive, die er empfängt, und seine Kultepiklesen.

7.1. Das Erdbeben

In der Antike wurden Naturkatastrophen sehr häufig auf göttliches Einwirken zurückgeführt: Epidemien brachte man mit Apollon, Dürre mit Zeus, Erdbeben mit Poseidon in Verbindung. Solche angstverbreitende Situationen machen die Bedeutung und zugleich die Verbreitung des Kultes des Poseidon als Erdbebengottes verständlich: Gerade in Gebieten, die oft von katastrophalen Erdbeben heimgesucht wurden[2], erfährt der Poseidonkult eine auffällige Blüte, vermutlich seit der mykenischen Zeit[3].

---

[1] Für eine sehr allgemeine Einführung in die Macht- bzw. Einflußsphären Poseidons s. R. Bloch, in: M.G. Marzi Costagli – L. Tamagno Perna (Hrsg.), Studi di antichità in onore di Guglielmo Maetzke I (1984) 115ff.; ders., in: ders. (Hrsg.), D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire (1985) 125ff.; J.N. Bremmer, in: D. van der Plas (Hrsg.), Effigies Dei. Essays on the History of Religions (1987) 35ff.; P. Lévêque – L. Séchan, Les grandes divinités de la Grèce [2](1990) 99ff.

[2] Ein fast vollständiger Katalog der Erd- und Seebeben in der Antike findet sich in: E. Guidoboni (Hrsg.), I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea (1989) 622ff. Für neue Perspektiven in der Verbindung der Disziplinen der Archäologie und der Erdbebenforschung s. S. Stiros – R.E. Jones (Hrsg.), Archaeoseismology (1996).

[3] I. Chirassi, in: Atti e memorie del 1o Congresso Internazionale di Micenologia 2, Roma 27 settembre – 3 ottobre 1967 (1968) 945ff. Dagegen: M. Gérard-Rousseau, Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes (1968) 88ff. C. Trümpy, Vergleich des Mykenischen mit der Sprache der Chorlyrik (1986) 36ff. vermutete, Enesidaon sei der Erdbebengott der mykenischen Zeit, der vielleicht in den Dark Ages zu einem Teilaspekt Poseidons geworden sei. Zuletzt hat sich mit dem Erdbebengott Poseidon S. Szidat, Poseidon als Erderschütterer (2001) beschäftigt. Eines der größeren Probleme dieser Untersu-

Google Original from

Beinamen wie Gaiaochos, Ennosigaios oder Seisichthon drücken den gefahrbringenden Charakter des Erdbebengottes aus, während den schützenden bzw. rettenden Aspekt Poseidons die Kultepiklese Asphaleios zum Ausdruck bringt[4]. Für die Errettung von einem Erdbeben wird in seltenen Fällen auch anderen Göttern gedankt[5].

Lange vor der relativ intensiven Auseinandersetzung antiker Philosophen mit dem Phänomen des Erdbebens schon seit dem 6. Jh. v.Chr. unter mehr oder minder naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten[6], hatte die griechische Religion eine Erklärung dieses Phänomens im Göttlichen, Übernatürlichen gesucht und Erdbeben vorwiegend als Omen bzw. Zeichen oder als einen Racheakt des gekränkten Gottes interpretiert[7]. Es gibt allerdings auch Erdbeben, die zwar mit Poseidon in Verbindung gebracht werden, aber eine mehr oder minder positive Wirkung haben. Hierzu kann man Erdbeben zählen, wodurch Inseln oder Landschaften entstanden sind. Poseidon erschuf z.B. auf dieser Art das Tempetal und eine Insel zwischen Thera und Therasia, worauf die Rhodier einen Tempel des Poseidon Asphaleios erbauten[8]. In den meisten Fällen wird Poseidon von den antiken Autoren explizit als derjenige Gott identifiziert, der das Erdbeben hervorruft[9].

Bezeichnenderweise spielen Erdbeben, die als eine direkte Warnung interpretiert wurden, eine wichtige Rolle in der militärisch-politischen Geschichte des klassischen Sparta[10]. So unterbrachen die Spartaner sofort ihre Invasion in Attika 426 v.Chr., in die Argolis 414 v.Chr. und in Elis um 403 oder 401 v.Chr. nach einem Erdbeben[11]. Das Absegeln von zehn Schiffen unter Melanchridas 413/12 v.Chr. nach Chios wurde

---

chung ist die Tatsache, daß die Autorin versucht, fast die gesamte Ikonographie und die religiöse Auffassung Poseidons durch das Schema »Erdbebengott« zu interpretieren.

[4] s. Kap. III 6;3.

[5] Auf einer Inschrift aus Byblos wird für die Errettung aus einem Erdbeben dem Zeus Soter gedankt, vgl. L. Robert, BCH 102, 1978, 399. Ein Steinepigramm aus Kos aus der Zeit um 200 v.Chr. nennt explizit Poseidon, der während eines Demeterfestes mit seinem Dreizack ein Erdbeben verursachte. Die Natur wurde allerdings laut Epigramm von Demeter beruhigt. Der Text wendet sich dankend an Demeter Soteira, Kore und Poseidon, vgl. R. Herzog, Philologische Wochenzeitschrift 35/38, 1932, 69ff.

[6] R. Gutdeutsch, Historical Earthquakes in Central Europe (1992) 13ff.; L.Ch. Polymenakos, Αρχαιολογία 43, 1992, 11ff. (er geht auch auf die religiösen Interpretationen von Erdbeben ein); B.A. Bolt, Erdbeben: Schlüssel zur Geodynamik (1995) 3ff.

[7] H. Popp, Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegsführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. (1959) 13ff.; W. Speyer, JbAC 22, 1979, 30ff.; G.H. Waldherr, Erdbeben: das außergewöhnliche Normale; zur Rezeption seismischer Aktivitäten in literarischen Quellen vom 4. Jh. v.Chr. bis zum 4. Jh. n.Chr. (1997) 221ff.; J. Mylonopoulos, in: Naturkatastrophen 82ff.; H. Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung – Deutung – Management (1999) 119ff.

[8] Hdt. 7, 129, 4; Strab. 1, 3, 16.

[9] Ail. *var. hist.* 6, 7; Aristoph. *Acharn.* 509-511; Diod. 15, 49; Hdt. 7, 129, 4. 8, 129, 1; Paus. 4, 24, 5-6. 7, 24, 6. 7, 25, 3; Philostr. *vit. Apoll.* 6, 41; Plut. *Agesil.* 3, 5; Strab. 1, 3, 16; Thuk. 1, 128, 1; Xen. *hell.* 3, 3, 2. 4, 7, 4-5.

[10] Popp a.O.; W. K. Pritchett, The Greek State at War III: Religion, Berkeley, 1979, 113ff.; R. Parker, in: A. Powell (Hrsg.), Classical Sparta: Techniques Behind Her Success (1989) 155ff. Zur außerordentlichen Bedeutung der Religion in der spartanischen Kriegsführung s. N. Richer, in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 135ff.

[11] Invasion in Attika: Diod. 12, 59, 1-2; Thuk. 3, 89, 1. Invasion in Argolis: Thuk. 6, 95, 1. Invasion in Elis: Paus. 3, 8, 4; Xen. *hell.* 3, 2, 24.

ebenfalls nach einem Erdbeben aufgeschoben[12]. All diese Erdbeben brachten angeblich Poseidons Mißbilligung des Vorhabens zum Ausdruck und warnten die Spartaner vor einem eventuell schlechten Verlauf der Expeditionen[13]. Die fast durchgehend negative Interpretation der Erdbeben von den Lakedaimoniern bedarf einer Erklärung. Bei dem Einfall der Lakedaimonier in die Argolis 388 v.Chr. unter der Führung des Königs Agesipolis wird ein Erdbeben zum ersten Mal von einem Spartaner als ein gutes Omen für die bevorstehende Expedition interpretiert[14]. Dieses Beispiel zeigt am deutlichsten, wie sehr die Interpretation der sog. göttlichen Zeichen von dem Glauben und den Religionsvorstellungen des einzelnen, vom konkreten historischen Kontext und von einer mehr oder minder leicht zu beeinflussenden Volksgruppe abhängig war. Der tiefsitzende Schock nach der großen Erdbebenkatastrophe von 464 v.Chr. machte anscheinend die Spartaner ausgesprochen vorsichtig in ihrem Umgang mit dem Willen Poseidons[15]. Darüber hinaus wurde Poseidon Tainarios als eine Art Schutzpatron der vordorischen Bevölkerung dieser Landschaft, der Heloten, angesehen; die Angst vor einem möglichen Aufstand der Heloten intensivierte die Furcht der Spartaner vor dem Gott, der so besonders wichtig für das vordorische Element Lakoniens war.

Besonders auffällig ist die Tatsache, daß keine andere griechische Stadt so viele Poseidontempel wie Sparta hatte: Sechs Tempel an sehr wichtigen Orten in dem Stadtgebiet, darunter auch auf der Agora (**La 5-10**), sowie Darstellungen des Poseidon aus Blei im Heiligtum der Artemis Orthia und dem Menelaion (**La 11**) zeugen von der außerordentlichen Bedeutung Poseidons für diese Stadt. Außerhalb des Stadtgebietes stand bei Therapne das Heiligtum des Poseidon Gaiaochos bei dem spartanischen Hippodrom (**La 13**). Auch im Vergleich zu den anderen Göttern des spartanischen Pantheons besitzt Poseidon eine herausragende Stellung in dieser Stadt; neben Athena und Artemis besaß er die meisten Kultplätze im Bereich des Stadtgebietes. Diese Tatsache bringt tatsächlich den ständigen Versuch der spartanischen Gesellschaft, den immer wiederkehrenden Zorn des Poseidon zu besänftigen, deutlichst zum Ausdruck.

Zwei der am häufigsten von den antiken Autoren überlieferten und wohl furchtbarsten Erdbebenkatastrophen in Griechenland ereigneten sich auf der Peloponnes und wurden beide als ein Racheakt Poseidons interpretiert. Beide Katastrophen nahmen ihren Anfang in einer poseidonischen Kultstätte: auf dem Kap Tainaron und in Helike.

Das Heiligtum des Poseidon Tainarios (**La 14**) in Lakonien wird in den antiken Quellen als eines der bedeutendsten Heiligtümer dieser Landschaft und als eines der wichtigsten Poseidia dargestellt. Das vordorische Element der lakonischen Bevölkerung, die Heloten, hatte einen besonderen Bezug zu diesem Heiligtum, der allerdings

---

[12] Thuk. 8, 6, 5.

[13] Man darf davon ausgehen, daß solche Erdbeben für die Angegriffenen sehr wohl willkommen waren, vgl. zum Themenkomplex des 'willkommenen' Erdbebens A. Chaniotis, in: Naturkatastrophen 404ff. In diesem Zusammenhang ist es jedoch vielmehr von Bedeutung, die Interpretation der spartanischen Seite zu berücksichtigen, die auch literarisch überliefert ist.

[14] Paus. 3, 5, 8-9; Xen. *hell.* 4, 7, 4-5. Zur Interpretation von Vorzeichen durch den militärischen Befehlshaber W.K. Pritchett, The Greek State at War III: Religion (1979) 139f. 146f.

[15] P. Cartledge, LCM 1, 1976, 25ff.; S. Hodkinson, Chiron 13, 1983, 273ff.; P. Autino, I terremoti nella Grecia Classica (1987) 401ff.

Google Original from

in der modernen Forschung häufig überspitzt dargestellt und interpretiert wird. Bezeichnenderweise wurde gerade dieses Heiligtum nach 195 v.Chr. zu einem der beiden religiösen Zentren der Lakedaimonier bzw. Eleutherolakonen[16]. Gegenüber dem strengen Gott von Tainaron zeigten die Spartaner einen außerordentlichen Respekt; eine Dependance des tainarischen Heiligtums befand sich sogar mitten im Stadtgebiet, direkt an der ältesten Straße von Sparta, der Aphetaïs (**La 6**).

Nur einmal haben die Spartaner das Asyl des Heiligtums verletzt, als sie die aufständischen Heloten, die vermutlich 465 v.Chr. im Heiligtum Zuflucht suchten, umbrachten. Diese gottlose Tat wurde von der gesamten griechischen Welt als ein schwerwiegender Frevel betrachtet und wurde sogar von den Athenern kurz vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges als ein Argument gegen die Lakedaimonier verwendet[17]. Das gewaltige Erdbeben bald darauf wurde als ein Zeichen des Zorns von Poseidon gedeutet. Die antiken Quellen geben uns einen ungefähren Eindruck von dem katastrophalen Ausmaß des Erdbebens: Vom gesamten Stadtgebiet blieben nach Ailian nur fünf Häuser unversehrt; Pausanias überliefert sogar, daß kein einziges Haus nach dem Erdbeben stand[18]. Das gewaltige Ausmaß der Erdbebenkatastrophe wurde damit begründet, daß ein schwerwiegendes religiöses Vergehen begangen worden war[19]. Die Heloten hatten nicht nur die eigentlich unverletzbare Asylie des heiligen Bodens genossen, sondern waren auch *hiketai* gewesen, die vom Altar weggezerrt und umgebracht wurden. Die enge Verbindung des tainarischen Gottes mit dem Erdbeben wird auch durch die Überlieferung der Kultepiklese Asphaleios dokumentiert. Nur Plutarch überliefert eine unterschiedliche Variante der Legende: Das Erdbeben war die Strafe Poseidons für die *asebeia* der Spartaner gegenüber den Leichen der Damokrita und ihrer Töchter[20].

Helike, die bedeutendste Stadt Achaias, wurde in einer Nacht des Winters 373/72 v.Chr. durch ein gewaltiges Erdbeben und eine darauffolgende Flutwelle ausgelöscht[21]. Mitzerstört wurde die Stadt Boura, während zehn spartanische Schiffe, die im Hafen von Helike vor Anker lagen, in den riesigen Wellen verschwanden.

Fast alle späteren Autoren, die von der Zerstörung der Stadt berichten, führen sie auf den Zorn Poseidons zurück. Die Ioner der kleinasiatischen Küste sollen sich an die Achäer mit der Bitte gewandt haben, ihnen die Architekturpläne (ἀφιδρύματα) des

---

[16] s. Kap. III 9.2.4.

[17] Die Spartaner argumentierten gegen die Athener mit dem kylonischen Frevel des ausgehenden 7. Jhs.

[18] Ail. *var. hist.* 6, 7; Paus. 7, 25, 3. vgl. L. Wierschowski, in: Naturkatastrophen 291ff.

[19] Thukydides (1, 128, 1) schreibt zu der Interpretation des Erdbebens als einen Racheakt des Poseidon νομίζουσι und bringt somit seine Mißbilligung gegenüber dem »Aberglauben« deutlich zum Ausdruck. G.H. Waldherr, Erdbeben: das außergewöhnliche Normale; zur Rezeption seismischer Aktivitäten in literarischen Quellen vom 4. Jh. v.Chr. bis zum 4. Jh. n.Chr. (1997) 227 hat die Stelle bei Thukydides offensichtlich mißverstanden, denn er behauptet, Thukydides selbst bringt das Erdbeben mit Poseidon in Verbindung. Zur Behandlung von Naturkatastrophen in den Werken antiker Autoren s. R.F. Newbold, PACA 16, 1982, 28ff.; R. Stepper, in: Naturkatastrophen 90ff. (Herodot).

[20] Plut. *mor.* 775E.

[21] Y. Lafond, in: Naturkatastrophen 118ff.; J. Mylonopoulos, in: ebenda 82ff.; H. Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung – Deutung – Management (1999) 1ff.

Bundesheiligtums des Poseidon Helikonios von Helike zu überreichen[22]. Die Forderung, die zwar vom achäischen Koinon bewilligt wurde, wurde von den Bewohnern Helikes abgelehnt, die sogar das Opfer der ionischen Gesandten mit Hilfe der Bürger von Boura gewaltsam unterbrachen und die Ioner am Altar mißhandelten. Ailian überliefert sogar die Ermordung der Gesandten am Altar des Poseidon Helikonios, während Pausanias von der Tötung von *hiketai* im Heiligtum berichtet, ohne die Opfer näher zu spezifizieren[23]. Wir finden in der Zerstörungslegende Helikes eine ähnliche Situation wie beim spartanischen Erdbeben vor: Die Bewohner Helikes und Bouras verstießen gegen das religiöse Gesetz der Hikesie bzw. sie begingen eine *asebeia*, indem sie die Opfer am Altar störten und die Opfernden mißhandelten. Die früheste Quelle für die Verbindung des Erdbebens bei Helike mit Poseidon ist Diodor[24], so daß die Vermutung gerechtfertigt erscheint, daß die Ausschmückung der Zerstörung Helikes und die damit zusammenhängende Legendenbildung vielleicht in Anlehnung an die Interpretation des großen spartanischen Erdbebens stattgefunden hat[25]. Polyainos überliefert eine unterschiedliche Variante der *asebeia*: Die Helikesier lieferten eine gewisse Themisto an den Tyrannen von Oiantheia, Phrikodemos, aus, obwohl sie als Schutzflehende den Altar des Poseidon aufgesucht hatte[26].

7.2. Das Meer

Die Verbindung Poseidons zum Meer ist bereits in der Ilias fest verankert[27], während in der Odyssee der Gott fast ausschließlich als der Herrscher des maritimen Elements erscheint, der seine Macht über das Meer nutzt, um den verhaßten Odysseus zu verfolgen. Seine enge Beziehung zur Schiffahrt, die er mit Athena teilen muß, und zu zahlreichen Meereswesen wie dem Delphin, dem Hippokampos oder dem Thunfisch wurde bereits angesprochen[28]. Fast ausschließlich wird Poseidon als der Herrscher der Meere mit dem Dreizack und einem Delphin dargestellt[29]. Sein maritimer

---

[22] J.K. Anderson, BSA 49, 1954, 88 meinte, die Anfrage der Ioner bei den Achäern sei eine wahre Gegebenheit gewesen, die aus dem Versuch der Spartaner und der Perser resultierte, die Ioner mittels des delphischen Orakels an Achaia und nicht an Athen zu binden. In diesem historischen Kontext gehören nach Anderson auch die zehn spartanischen Schiffe im Hafen von Helike mitten im Winter. M. Osanna (Acaia antica 222) möchte hierin ebenfalls ein historisches Ereignis erkennen. D. Katsonopoulou, in: Helike II 255f. sieht in den ἀφιδρύματα die Reste des Opfers am Altar und ist der Meinung, daß die Ioner nicht die architektonischen Pläne des helikesischen Heiligtums mitnehmen wollten, sondern lediglich die Reste ihres Opfers (Asche, Knochen) am Altar des Poseidon Helikonios.

[23] Ail. *var. hist.* 6, 7; Paus. 7, 24, 6.

[24] Diod. 15, 48-49.

[25] N. Pharaklas, in: Helike II 214ff. glaubt, daß die Legende direkt nach der Katastrophe von der mit Helike konkurierenden Stadt Aigion verbreitet wurde, damit die Stadt der Frevler nicht wieder aufgebaut wird.

[26] Polyain. 8, 46.

[27] *Il.* 15, 187. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige ^{3}(1994) 240f. sah in den Meeresgott ein autonomes, amoralisches Element, das sich gegen Menschen und Götter erhebt.

[28] s. Kap. III 5.1.2 und 5.3.

[29] Schon bei seinen frühesten Darstellungen auf der Peloponnes (Penteskouphia-Pinakes) erscheint Poseidon im Habitus des Meeresgottes mit Delphin bzw. Thunfisch und/oder Dreizack. Allgemeine Untersuchungen zur Darstellungsweise Poseidons sind eher selten; an dieser Stelle sollte auf folgende drei Arbeiten hingewiesen werden: U. Heimberg, Das Bild Poseidons in der griechischen Vasenmalerei

Google Original from

Aspekt scheint der allgemeinverständlichste gewesen zu sein, und deshalb fand er immer wieder Zugang in die Ikonographie des Gottes.

Die Meeresbezogenheit manifestiert sich häufig in der Lage seiner Heiligtümer[30]. Schon in der Odyssee begegnet uns ein wichtiges Poseidonheiligtum, und zwar jenes der Phaiaken, direkt am Meer[31]. Mehrere peloponnesische Küstenstädte (**Ac 3-5, Arg 13, La 4, Ko 9, Me 1**) besaßen einen Tempel bzw. ein Heiligtum des Gottes am Meer. Auf Kap Rhion (**Ac 6**) und auf Kap Tainaron (**La 14**) standen ebenfalls Poseidonheiligtümer direkt am Meer, obwohl beim zuletzt erwähnten Kultort Topographie und Geschichte der Stätte den chthonischen Aspekt stärker zum Vorschein hervortreten lassen.

Darüber hinaus bringen zahlreiche mythische Traditionen Poseidon in verschiedenen Städten auf der Peloponnes mit dem Meer in Verbindung. Auf Ägina hatten die Thiasoi (**Arg 2**) ihren mythischen Ursprung in der Heimkehr von Bewohnern der Insel aus Troja nach einer langen, leidvollen Seereise, bei der viele Mitstreiter den Tod im Meer fanden: Poseidons Dualität vereint in einem Dank- und zugleich Trauerfest[32]. Poseidon bestraft Argos nach seiner Niederlage in der Auseinandersetzung mit Hera um die Vorherrschaft in der Stadt mit einer Überschwemmung; an der Stelle, wo das Meereswasser sich zurückzieht, wird später ein Tempel zu seinen Ehren erbaut (**Arg 3**)[33]. Der Zorn des Gottes gegen die Stadt Troizen äußerte sich ebenfalls durch Salzwasser, das die Böden unfruchtbar machte[34]. Genauso wie im Erechtheion auf der Athener Akropolis befand sich innerhalb des mantineischen Tempels des Poseidon Hippios (**Ark 4**) eine Salzwasserquelle, die auch als Abwehrmittel gegen das verbotene Betreten des poseidonischen Abaton fungierte, wie der Mythos von der Blendung des Königs Aipytos durch die Meereswelle manifestiert[35].

Das Meer scheint zu den unbestrittenen Machtbereichen Poseidons zu gehören, seine 'Bändigung' mit Hilfe von Schiffen war trotzdem ein Aspekt, der vorwiegend mit

---

(1968); LIMC VII (1994) 446ff. s.v. Poseidon (Simon); A. Klöckner, Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst (1997).

[30] s. Kap. II 2.1.2 und 2.2.3.

[31] *Od.* 6, 266ff. Um den Poseidontempel lag der Versammlungsplatz der Phaiaken (ἀγορὴ καλὸν Ποσιδήιον ἀμφίς). T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998) 30 meinte, daß die »städtische« Gemeinschaft der Phaiaken sich auf der Agora und nicht in einem Heiligtum konzentrierte. Dies stimmt mit den Berichten aus der Odyssee überein, sollte aber dennoch differenziert werden. Die Bewohner von Scheria versammeln sich auf der Agora, die sich aber um das Hauptheiligtum der »Stadt« befindet. Die Wortwahl und die Beschreibung des Dichters geben der Kultstätte den topographischen Vorzug, von Bedeutung war nicht lediglich die Versammlung auf einer Agora, sondern vielmehr die Versammlung um eine Kultstätte. Noch wichtiger erscheint mir allerdings auch eine Stelle am Anfang des sechsten Gesangs (6, 9ff.), wo die Gründung der Stadt der Phaiaken beschrieben wird: Hier wird die Agora nicht einmal erwähnt, dagegen erscheinen die Ummauerung der Siedlung, der Bau von Häusern, die Errichtung von Tempeln für die Götter und die Verteilung der Äcker konstituierend für die Neugründung. K.-J. Hölkeskamp, in: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland (1997) 1ff. vermeidet eine Polarisierung in der Bewertung von Agorai und Heiligtümern und ihrer Funktion in der Entstehung und Entwicklung der Poleis, s. auch Kap. II 2.1.1.

[32] s. Kap. III 2.1.

[33] Paus. 2, 22, 4.

[34] Paus. 2, 32, 8.

[35] Paus. 8, 10, 3.

Athena in Verbindung gebracht wird[36]. Dennoch wurden in seinen Heiligtümern Schiffe gestiftet oder Kleinvotive wie in der Kultstätte beim messenischen Akovitika (**Me 1**) oder in Isthmia (**Ko 8**), die seinen Zusammenhang auch mit der Schiffahrt dokumentieren. Poseidon nutzt allerdings in den meisten Fällen die See als Waffe im übertragenen Sinne: Mit Stürmen verfolgt er unliebsame Sterbliche, und das Salzwasser macht Ländereien unfruchtbar, die Poseidon gegenüber untreuen Poleis gehören. Es macht sich demnach eine Verbindung Poseidons mit den negativen, gefahrvollen Aspekten eines Lebensbereichs bemerkbar[37]. Den positiven Antipoden hierzu stellt vielmehr die maritime Aphrodite in ihrer Funktion als Euploia, Epilimenia oder auch Pontia dar; die sich ergänzenden maritimen Aspekte der beiden Gottheiten manifestieren sich häufig auch in der topographischen Nähe ihrer Heiligtümer vor allem an Häfen[38].

7.3. Die binnenländischen Gewässer

Die Verbindung Poseidons zu binnenländischen Gewässern ist für die Peloponnes ebenfalls sehr gut belegbar, vor allem durch mythische Traditionen. Auch in diesem Bereich manifestiert sich die Ambivalenz der poseidonischen Macht: Der Gott kann Quellen erschaffen und zugleich Flüsse versiegen lassen. Eine zweite Variante des Götterstreites zwischen Poseidon und Hera um die Stadt Argos überliefert als Strafe das Versiegen aller argivischen Flüsse[39]. Die antiken Autoren beschreiben Poseidon oder mythische Pferde, die er gezeugt hat (Pegasos), als Schöpfer von peloponnesischen Quellen[40]. Vorwiegend wegen der engen mythischen Verbindung Poseidons zu Quellen meinte S.C. Littleton, daß Poseidon ursprünglich ein Quellwassergott gewesen ist und daß sein Name nicht »Gatte der Erde«, sondern »Gatte des Quellwassers« bedeutete[41].

Auf die interessanten topographischen Zusammenhänge zwischen poseidonischen Kultstätten und Quellen bzw. Flüssen wurde bereits eingegangen[42].

Der direkte Ursprung solcher Quellen, Flüssen oder Seen aus den Tiefen der Erde erklärt ihre Verbindung zu Poseidon, der sie häufig selbst erschafft, indem er die Erde mit seinem Dreizack spaltet. Dieses mythologische Bild des Gottes, der die Erde eigenhändig oder in Form eines seiner Symbole, des Pferdes, spaltet, woraus dann Wasser heraussprudelt, ist charakteristisch für das Verhältnis Poseidons zu den binnenländischen Gewässern: Es ist nicht so sehr das Element des Wassers, sondern sein

---

[36] s. Kap. III 8.1.4.

[37] z.B. in den Trojanerinnen (87ff.) des Euripides entschließt sich Poseidon, die Achäer auf ihrer Rückreise wegen ihres frevelhaften Verhaltens bei der Zerstörung Trojas mit furchtbaren Meeresstürmen zu bestrafen.

[38] L'Aphrodite grecque 433ff. s. auch Kap. II 2.1.2 und III 8.1.2.

[39] Paus. 2, 15, 5.

[40] Eurip. *Phoen.* 187; Apollod. 2, 1, 4 (Amymone bei Lerna); Paus. 2, 31, 9 (ἵππου κρήνη in Troizen). Eine *hippou krene* schuf Pegasos auch in am böotischen Berg Helikon, s. Paus. 9, 31, 3.

[41] C.S. Littleton, The Journal of Indo-European Studies 1, 1973, 423ff. Auf die Tatsache, daß das Kompositum -da unmöglich mit Ga gleichzusetzen ist, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.

[42] s. Kap. II 2.2.2.

Google Original from

Ursprung und seine Reise durch die Erde an die Oberfläche, die von Poseidon als Machtbereich okkupiert wird. Hierin besteht m.E. ein wichtiger Unterschied zum Meer. Poseidon hat nie die verschiedenen Flußpersonifikationen oder Quellnymphen verdrängen können, fast jede Quelle, die er erschafft, hat eine mythologische Entsprechung. Poseidon wird nie mit diesen Gewässern identifiziert, er beherrscht vielmehr ihren Ursprung und kann ihren Lauf bestimmen. Im Meer dagegen ist er der alleinige Herrscher, in diesem Falle wird er sogar häufig mit dem Naturelement selbst gleichgesetzt; frühere Meeresgottheiten werden verdrängt bzw. in sein Gefolge integriert. Die Unterscheidung ist zwar fein, aber sehr wichtig, denn im Falle des Meeres liegt eine Identifikation vor, während bei den Binnengewässern ein Teilaspekt – das Heraussprudeln aus dem Erdinneren – von Poseidon okkupiert wird, ohne daß dies einer Gleichsetzung mit dem Naturelement gleichkommt.

7.4. Die Pferdehaltung

In der Untersuchung des Poseidonkultes durch F. Schachermeyr nimmt die Pferdehaltung die zentrale Rolle ein; die Stellung Poseidons innerhalb des griechischen Pantheons und die Entwicklung seines Kultes wird fast einseitig unter diesem Aspekt beleuchtet[43]. In der Tat stellt das Pferd und die Pferdehaltung einen der zentralen Machtbereiche Poseidons dar, wie dies in dem Kapitel über die Verbindung Poseidons zum Pferd bereits dargelegt wurde[44]. Die enge Beziehung Poseidons zum Pferd wird nicht nur durch mythische Traditionen, wie sie sich in Korinth (Pegasos) oder Thelpousa (Areion) präsentieren, sondern auch durch die Häufigkeit der Epiklese Hippios, die auf der Peloponnes besonders verbreitet ist[45], deutlich. Darüber hinaus treffen wir wichtige Heiligtümer des Poseidon häufig auf offenen Plätzen an, die für die Pferdezucht besonders geeignet sind[46]. Außerdem beinhaltet die Mehrheit der Poseidonfeste hippische Wettkämpfe, die die Teilherrschaft Poseidons in diesem Lebensbereich auch in agonaler Hinsicht unterstreichen[47].

7.5. Der chthonische Bereich

Der chthonische Aspekt Poseidons begleitet zumindest unterschwellig alle Aktionen und Zuständigkeitsbereiche des Gottes. Das Erdbeben, das die zivilisatorischen Errungenschaften der Menschen zerstören kann, die Gewässer, die aus der Tiefe sprudeln, und die wilden Pferde, die Poseidon zeugt oder aus der Erde entspringen läßt, zeigen eindeutig die äußerst enge Verbindung Poseidons zur Erde. Dabei handelt es sich nicht um die Erde, wie sie sich in der olympischen, 'harmlosen' Götterfigur der Demeter in ihrer allgemeingriechischen Form präsentiert, sondern um ein unheimliches, unverständliches Element, das Gefahren birgt. Unter diesem Aspekt soll

---

[43] Schachermeyr, Poseidon.

[44] s. Kap. III 5.2.1.

[45] s. Kap. III 6.14.

[46] s. Kap. II 2.2.4.

[47] s. Kap. III 2.4.

auch die Beziehung Poseidons zu der chthonischen Demeter Erinys bzw. Melaina in Arkadien verstanden werden[48].

Der chthonische Poseidon ist sicherlich keineswegs der Herr der Unterwelt, sondern der Herrscher über die zerstörerischen Mächte der Erde. Nur in einem Fall wird Poseidon explizit mit der Unterwelt in Verbindung gebracht. In seinem Heiligtum am lakonischen Kap Tainaron (**La 14**) befand sich nach antiken Traditionen einer der Eingänge zum Hades[49], hierher kamen Besucher, um unter anderem am *nekyomanteion* die Toten zu befragen, oder um begangene Morde zu sühnen[50]. Eine solche direkte Verbindung zur Unterwelt scheint allerdings tatsächlich die Ausnahme gewesen zu sein. Er beherrscht keineswegs die Unterwelt, sondern nutzt häufig die Mächte aus den Tiefen der Erde, um die Menschen den Urgewalten der Natur auszusetzen.

7.6. Überblick

Einflußbereiche Poseidons, die im ersten Moment zusammenhanglos erscheinen mögen, wie z.B. sein Wirken im maritimen Lebensbereich, die chthonischen Aspekte seines Kultes und seine seismische Wirkung, erweisen sich beim näheren Betrachten als sinnvoll miteinander verbundene Momentaufnahmen des Gesamtcharakters von Poseidon: Seebeben wurden z.B. häufig von riesigen Meereswellen begleitet, so daß für den antiken Menschen die Verbindung der maritimen mit den seismischen Aspekten Poseidons leicht fiel. Darüber hinaus erscheint Poseidon in keiner seiner Kultstätten monofunktional; ein besoders interessantes Beispiel in dieser Hinsicht – neben dem isthmischen Heiligtum, das wegen seines panhellenischen Charakters nicht als repräsentativ betrachtet werden darf – ist die Kultstätte des Poseidon Tainarios auf dem gleichnamigen lakonischen Kap: Seine Kultepiklese weist Poseidon als den ursprünglichen Herrn des Kaps aus, zugleich aber handelt es sich um den Gott des Erdbebens, der Sparta wegen der *asebeia* seiner Bewohner gegenüber dem Asyl des tainarischen Heiligtums auf dem Kap dem Erdboden gleichmacht. Darüber hinaus zeugen die Lage und die topographischen Gegebenheiten des Kultortes vom maritimen (die Stätte liegt direkt am Meer) und chthonischen (hier lag einer der Eingänge zum Hades) Aspekt des Gottes. Es wird also deutlich, daß trotz der individuellen Untersuchung der Machtsphären Poseidons eine klare Trennung derselben in der Antike nicht möglich war. Selten waren Kulte bzw. Kultstätten monofunktional, wie dies teilweise auf Heilkulte zutrifft.

Manchmal läßt sich ein absoluter Machtanspruch, wie im Falle des Erdbebens, erkennen, manchmal okkupiert Poseidon allerdings lediglich einen Teil eines Bereiches, wie der Fall der Pferdehaltung zeigt[51]. Vereinend und allen seinen Machtbereichen gleich sind die unheimlichen, urtümlichen Aspekte der elementaren, kaum kontrollierbaren Kräfte, die sich als Erdbeben, Seesturm oder als wilde aus der Erde entspringende Pferde artikulieren; Poseidon hat wenig mit den zivilisatorischen Faktoren im Leben einer Polis zu tun, dafür beherrscht er die Bereiche, die das Gleichgewicht

---

[48] Arcadie 284ff.; N. Papachatzis, AEphem 127, 1988, 6ff.

[49] Paus. 3, 25, 4-5; Pind. *Pyth.* 4, 43-45; Strab. 8, 5, 1.

[50] Plut. *mor.* 560E.

[51] s. Kap. III 5.2.1.

Google Original from

in einer Stadt empfindlich stören, sogar zerstören können[52]. Erst aus diesem 'negativen' Blickwinkel wird seine große Bedeutung im religiösen Leben des Kollektivs nachvollziehbar, ihm wird vor allem für das, was er nicht schickt, und weniger für das, was er den Menschen schenkt, gedankt.

[52] Diese Antithese hat bereits J.N. Bremmer (GMH 19ff.) allerdings wertend geäußert.

8. Poseidon und die Anderen

Der Kultcharakter Poseidons, der vorwiegend mit den elementaren Kräften der Natur zusammenhing, aber auch die Bereiche, in denen sich sein göttlicher Einfluß nach den antiken Religionsvorstellungen feststellen ließ[1], machten eine enge kultische Verbindung dieses Gottes zu den restlichen Olympiern fast unmöglich. Darüber hinaus tritt Poseidon auch in der mythischen Tradition selten als Vater von Göttern auf, und in den wenigen Fällen, wo dies tatsächlich geschieht, handelt es sich eher um lokale Varianten von Geburtsmythen, wie die Vaterschaft der Athena in Libyen oder der Despoina in Arkadien dokumentieren[2]. Aus diesen Gründen erscheint Poseidon im Kultgeschehen eher als ein olympischer Einzelgänger.

Obwohl indirekte kultische Verbindungen des Poseidon zu anderen Göttern auf der Peloponnes existieren – durch den Mythos zu Demeter in Arkadien, durch das Kultgeschehen zu Aphrodite bei den Thiasoi auf Ägina, durch die topographischen Situationen zu Aphrodite an Häfen –, gibt es nur fünf oder sechs Orte auf der peloponnesischen Halbinsel, wo Poseidon ausdrücklich einen gemeinsamen Kult zusammen mit einer weiteren Gottheit genießt: auf Ägina mit Apollon (**Arg 1**), in Asea (**Ark 1**) und Sparta (**La 5**) mit Athena, in Olympia mit Zeus (**El 2**) und in Isthmia mit Amphitrite (**Ko 8**). Auf Kalaureia (**Arg 10**) waren Zeus und Poseidon sehr wahrscheinlich die Empfänger eines gemeinsamen Opfers, das auf eine Privatinitiative zurückging.

Im folgenden wird in alphabetischer Reihenfolge auf die Kultverbindungen Poseidons zu anderen Gottheiten auf der Peloponnes einzugehen sein. In zwei anschließenden Kapiteln wird zum einen auf Poseidon als *visiting god*[3] und zum anderen auf Poseidon als Verlierer in Machtkämpfen mit anderen Olympiern um die Vorherrschaft in einer peloponnesischen Stadt eingegangen. Den Begriff *visiting god* prägte B. Alroth; hierunter versteht sie Götterstatuetten, die einer anderen Gottheit geweiht werden (»I mean figurines representing one deity which have been dedicated to another«). Ich benutze zwar denselben Begriff, jedoch unterschiedlich: Ich bin der Auffassung, daß solche Figurinen nicht an den Heiligtumsinhaber, sondern in der Tat an die dargestellten Gottheiten adressiert waren. Somit sehe ich in diesen Statuetten wie auch in Altären oder anderen Weihgattungen Hinweise auf die tatsächliche Kultpräsenz eines Gottes im Heiligtum einer anderen Gottheit. Alroth benutzt also den

---

1 s. Kap. III 7.

2 E.N. Roussos, in: I.Th. Kakridis (Hrsg.), Ελληνική μυθολογία 2. Οι Θεοί (1986) 122ff.

3 B. Alroth, in: Gifts 9ff.; dies., Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications (1989) 65ff.; dies., in: Atti del Convegno Internazionale ANATHEMA: Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico 1989, ScAnt 3-4, 1989-90, 301ff.

Google Original from

Begriff *visiting gods*, um die Statuetten zu charakterisieren, ich dagegen, um den Status von Gottheiten in einem 'fremden' Heiligtum zu definieren.

8.1. Poseidon und seine Kultverbindungen zu den anderen Olympiern

8.1.1. Amphitrite

Im Gegensatz zur Zeusgattin, Hera, und ihrer Kultverbindung zu Zeus nimmt Amphitrite im Rahmen des peloponnesischen Poseidonkultes eine äußerst marginale Position ein. Die Verbindung Poseidons zu Amphitrite beschränkt sich mit zwei ikonographischen Ausnahmen auf Korinthien: Das Götterpaar war laut Pausanias auf Reliefplatten im spartanischen Heiligtum der Athena Chalkioikos und auf dem Hyakinthosaltar dargestellt[4]. Amphitrite als *synnaos* des Poseidon ist einzig für Korinthien und zwar in Isthmia (**Ko 8**) anzunehmen. Im 2. Jh. n.Chr. sah Pausanias in der Cella des isthmischen Tempels des Poseidon die chryselephantine Kultstatuengruppe, die Herodes Atticus dem Heiligtum gestiftet hatte. Poseidon und Amphitrite standen auf einem Viergespann, das von zwei Tritonen flankiert wurde[5]. Erst für diesen Zeitraum darf man m.E. mit Sicherheit von einem Doppelkult im isthmischen Tempel ausgehen. Für die Zeit vor der Stiftung des Herodes fehlen jegliche archäologische, inschriftliche oder auch literarische Zeugnisse für einen Kult der Amphitrite in Isthmia. O. Broneer wollte wegen der zweischiffigen Cella des archaischen und des ersten klassischen Tempels von einem Doppelkult mit zwei separat stehenden Kultstatuen des Götterpaares ausgehen, das erst mit der Umgestaltung des Tempelinneren im zweiten klassischen Kultbau zu einer dreischiffigen Cella auch als *synthronos* dargestellt wurde[6]. Das Argument der Zweischiffigkeit der Cella für die Annahme eines Doppelkultes bereits in archaischer Zeit ist keineswegs zwingend. Alle Quellen, die von der Präsenz Amphitrites in Isthmia zu berichten wissen, sind spät und deuten darauf hin, daß ihr Kult eine spätere Einführung darstellt. Man sollte vielleicht diese Einführung mit der erneuten Übernahme der Leitung der Kultstätte durch die Korinther nach der Neugründung der Stadt in Verbindung bringen; ab diesem Zeitpunkt fängt das sträflich vernachlässigte Heiligtum wieder zu blühen an, und der Kultbetrieb scheint neu organisiert worden zu sein: Der Kult des *heros* Palaimon z.B. bekommt eine Bedeutung, die in griechischer Zeit in dem Ausmaß nicht vorhanden war und die sich auch archäologisch fassen läßt. Die nun enger gewordene Kultverbindung Poseidons zu seiner Meeresgattin, die auf der Peloponnes – verglichen mit den Ägäisinseln – nie richtig Fuß fassen konnte, zeigt unter anderem auch, daß in der Kaiserzeit der Meeresaspekt im Poseidonkult eine wichtigere Rolle spielt[7]. Geschieht dies

---

[4] Paus. 3, 17, 3; 19, 3. A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 243f. nimmt eine allgemeine Intensivierung der Verbindung Poseidon – Amphitrite nach den Perserkriegen an.

[5] Paus. 2, 1, 7. s. auch Kap. III 4.3.

[6] Isthmia I 88.

[7] Die Verbindung Poseidons zum Meer gehört zu den elementaren Aspekten seines Kultes, und doch wird sie erst ab dem Beginn des Hellenismus bestimmend für das Verständnis dieses Gottes. In der Kaiserzeit macht die Gleichsetzung des griechischen Poseidon mit dem römischen Neptun aus einem der verschiedenen Machtbereiche des Gottes seine fast ausschließliche Einflußsphäre. Allgemein zum hellenistischen Meeresgott in der darstellenden Kunst s. E. Walter-Karydi, JdI 106, 1991, 244ff. Zur

vielleicht in Anlehnung an den Doppelkult des Poseidon und der Amphitrite im Poseidion auf Tenos, das ab der hellenistischen Zeit zu einem der wichtigsten Heiligtümer Poseidons in der griechischen Welt wird?[8]

Unter den zahlreichen archaischen Votivpinakes aus dem Poseidonhain beim korinthischen Penteskouphia (**Ko 10**) waren auch solche, die Poseidon in Begleitung von Amphitrite zeigen[9]. Ein Pinax war sogar der Amphitrite direkt geweiht[10]. Es ist allerdings keineswegs sicher, ob im korinthischen heiligen Hain Amphitrite als *synnaos* des Poseidon angesehen werden darf, denn der Gott erscheint auf den Pinakes ebenso häufig in Begleitung der Athena oder auch des Zeus[11]. Man sollte m.E. in den Votivpinakes aus Penteskouphia lediglich einen Beleg für die frühe Verbindung Poseidons zu seiner Meeresgattin im Mythos erkennen; jedoch für die Annahme eines Doppelkultes im Poseidonhain ist die Präsenz Amphitrites nicht stark genug. Vielleicht ist es von Bedeutung, daß Amphitrite in dieser korinthischen Poseidonkultstätte ausgerechnet in einer Zeit auffälliger Handelsblüte der Stadt auftaucht, in der natürlich Poseidon als der Meeresherrscher von besonderer Wichtigkeit gewesen sein muß.

8.1.2. Aphrodite

Die kultische Verbindung Poseidons zu Aphrodite beschränkt sich ausschließlich auf Hafenstädte der nördlichen Peloponnes und auf Ägina[12]. In den achäischen Städten Aigion und Patrai (**Ac 3, 5**), im korinthischen Lechaion (**Ko 9**) und im argolischen Temenion (**Arg 13**) standen Tempel der beiden Gottheiten in enger Nachbarschaft. Die Situation in Hermione (**Arg 8**) ist problematischer, aber man darf ebenfalls von einem topographischen Zusammenhang ausgehen. Im zweiten korinthischen Hafen, in Kenchreai (**Ko 1**), standen auf der Nordmole ein Tempel der Aphrodite und eine überlebensgroße Bronzestatue des Poseidon. Schließlich endete auf Ägina das poseidonische Fest der Thiasoi (**Arg 2**), das seinen Ursprung in der gefahrvollen und ver-

---

Rezeption des maritimen Poseidon in der kaiserzeitlichen Plastik s. A. Klöckner, Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst (1997).

[8] Th. Mavrojannis, Ostraka 3, 1994, 291ff. bes. 300ff. R. Étienne – J.-P. Braun, Ténos I. Le sanctuaire de Poseidon et d'Amphitrite (1986) 181ff. glauben, daß Amphitrite auf Tenos genau wie in Isthmia später im Kultgeschehen des Heiligtums auftaucht, allerdings bereits am Anfang des 3. Jhs. v.Chr. (vielleicht nach der Dedikation der Statuengruppe des Telesinos). Auch in dieser Hinsicht wären demnach die beiden Poseidonheiligtümer miteinander zu vergleichen: Nach einer besonders wichtigen und wertvollen Weihung – die der Kultstatuengruppe – tritt Amphitrite als *synnaos* des Poseidon in Erscheinung.

[9] F 474. 485. 502, s. E. Pernice, JdI 12, 1897, 18ff. Abb. 8. 10; P. Reichert-Südbeck, Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia (2000) 122f.

[10] F 619, Pernice a.O. 25.

[11] F 403. 454. 496. 497 (Zeus); F 485. 764 (Athena).

[12] Ich kann auf Kalaureia (**Arg 10**) und am Kap Tainaron (**La 14**) keine Verbindung zwischen Poseidon und Aphrodite erkennen, wie dies V. Pirenne-Delforge (L'Aphrodite grecque 435 mit Anm. 182) tut. Als zufällig muß m.E. die gemeinsame Nennung eines Poseidon- und eines Aphroditetempels von Pausanias (8, 13, 2) im arkadischen Orchomenos (**Ark 9**) betrachtet werden; der antike Perieget erwähnt lediglich die Sehenswürdigkeiten einer Stadt, die zu seiner Zeit bereits dem Verfall preisgegeben worden waren.

Original from

lustreichen Heimreise der äginetischen Krieger aus Troja hatte, mit dem Fest der Aphrodisien[13].

Es ist eindeutig, daß die gemeinsame maritime Einflußsphäre die beiden Götter miteinander verbindet: Während Poseidon die zerstörerischen Kräfte des Meeres in seiner Gewalt hat, vertritt Aphrodite als Euploia, Epilimenia oder Pontia die Macht, die der poseidonischen Zerstörung Einhalt bieten kann[14]. Die Beziehung Poseidons zu Aphrodite besitzt im Gegensatz zu seinem Verhältnis zu Athena oder Apollon keine Indizien einer Konkurrenz, erscheint vielmehr ergänzend, als wäre Aphrodite Euploia das weibliche Pendant des maritimen Poseidon Asphaleios[15]. Charakteristisch für die harmonische Koexistenz der beiden Gottheiten ist die berühmte Szene in der Odyssee, in der Poseidon sich patriarchenhaft beim gekränkten, ja wütenden Hephaistos für die Ehebrecher Aphrodite und Ares einsetzt[16].

8.1.3. Apollon

Die Beziehung zwischen Poseidon und Apollon erscheint äußerst ambivalent. In der mythischen und epischen Tradition erscheinen die beiden Götter genauso häufig als Mitstreiter wie als Antagonisten. Gemeinsam bauen sie die Mauer um Troja, und ebenfalls gemeinsam zerstören sie die provisorische Ummauerung des griechischen Feldlagers[17]. Im Kampf um Troja stellen die beiden Götter allerdings Gegner dar, Poseidon setzt sich für die Griechen, Apollon für die Troer ein. Im homerischen Hymnus an Apollon bringt die lange Reise nach dem geeigneten Kultplatz den jungen Gott auch nach Onchestos und Thelphousa in Böotien auf die Spuren des Poseidon. Da diese Orte von Poseidon bereits in Anspruch genommen wurden, sieht sich Apollon gezwungen, weiterzuziehen und entdeckt dabei Delphi[18]. In einer mythischen Tradition, die von Strabo überliefert wird, erhält Poseidon sogar seine Kultstätten auf Kalaureia und am Kap Tainaron als Gegengabe für Delphi und Delos, die er Apollon überläßt[19].

Trotz der engen Verbindungen zwischen den beiden Göttern im Mythos stehen Poseidon und Apollon nur ein einziges Mal in einem konkreten, gemeinsamen, kultischen Zusammenhang: Auf Ägina besitzen die zwei Götter ein Temenos, dessen Existenz von vier Horossteinen in attischer und ionischer Schrift belegt wird (**Arg 1**)[20].

---

[13] s. Kap. III 2.1.

[14] s. z.B. eine Weihinschrift aus dem Jahre 19/18 v.Chr. aus dem kilikischen Aigai (IGR 921), die als Adressaten der Weihung Aphrodite Euploia, Poseidon Asphaleios und Augustus (Theos Sebastos Caesar) ausweist, vgl. L. Robert, JSav 1973, 163.

[15] L'Aphrodite grecque 433ff.

[16] *Od.* 8, 347ff. s. auch W. Pötscher, GrazBeitr 17, 1990, 27ff.

[17] *Il.* 7, 452f.; 21, 446f. (Bau der trojanischen Mauer); *Il.* 12, 17ff. (Zerstörung der Ummauerung des griechischen Lagers), s. auch M. Detienne, in: ders. (Hrsg.), Tracés de fondation (1990) 306f.; P. Wathelet, in: C. Bonnet u.a. (Hrsg.), Le bestiaire d'Héraclès. IIIe Rencontre Héracléenne, 7. Suppl. Kernos (1998) 65f.

[18] S. Vilatte, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque 1. Religion (1988) 307ff.

[19] Strab. 8, 6, 14.

[20] IG IV 33-36. Zwei weitere Horossteine (IG IV 37-38), auf denen lediglich hóρος | τεμένους zu lesen ist, werden ebenfalls dem Temenos des Poseidon und des Apollon zugeschrieben. U. Brackertz

Eine wichtige Komponente für die Interpretation des Temenos des Poseidon und des Apollon auf Ägina stellt m.E. auf jeden Fall die Einmaligkeit dieser Kultverbindung dar. Es gibt ungeachtet der mythischen Traditionen keine innere, kultische Verbindung zwischen den beiden Göttern, die einen lokal-äginetischen oder auch einen von Athen aus aufgezwungenen *a priori* gemeinsamen Kult erklären könnte. Es muß sich also um eine konstruierte Verbindung handeln, d.h. die beiden Götter wurden aus ganz konkreten Gründen, die aller Wahrscheinlichkeit nach vorwiegend profaner und nicht religiöser Natur waren, zusammengebracht. J.P. Barron postuliert in der Tat überzeugend eine konstruierte, politisch motivierte Verbindung der beiden Götter, die an sich keinen engen inhaltlichen, kultischen Zusammenhang vorauszusetzen braucht: Die beiden Götter werden als Beschützer des Delisch-Attischen Bundes (Apollon Delios und Poseidon Helikonios) im gemeinsamen Temenos verehrt[21]. Ungefähr zur selben Zeit sind z.B. auf Karpathos der lokale Apollon und Athena Ἀθηνῶν μεδέουσα Mitglieder einer Götterfamilie, die für Athener und Eteokarpathier dieselbe mythische Abstammung rekonstruiert und somit auch die politische Zusammenführung legitimiert[22].

8.1.4. Athena

Die Verbindungen zwischen Poseidon und Athena in der griechischen Mythenwelt haben wir bereits in den vorangegangenen Kapiteln kennengelernt. Die zwei Gottheiten begegnen sich oft vor allem als Hippioi im Bereich der Pferdehaltung und auch in der Meereswelt, wobei Athena anders als Aphrodite sich nicht mit dem Naturelement identifizieren läßt, sondern sich für die rein technischen Aspekte der Schiffahrt zuständig zeichnet[23]. Mit Athena streitet sich Poseidon um Athen und auf der Peloponnes um Troizen. Wie oben bereits angesprochen, erfährt Poseidon selten mit einer anderen Gottheit als *synnaos* oder *homobomios* gemeinsame kultische Verehrung; und doch betreffen zwei aus den fünf auf der Peloponnes überlieferten Fällen eines gemeinsames Kultes die Konstellation Poseidon – Athena (Asea, Sparta). U. Brackertz nahm eine gemeinsame Verehrung der beiden Gottheiten auch auf der Akropolis von Troizen an; eine solche Annahme sollte m.E. ausgeschlossen werden, da eine derartige Kultgemeinschaft weder literarisch noch archäologisch zu belegen ist[24]. In Patrai belegen hellenistische Münzen eine nicht näher definierbare Verbindung zwischen Poseidon und Athena (**Ac 5**)[25].

Im arkadischen Asea besaßen Poseidon und Athena Soteira einen Tempel (**Ark 1**), der nach der mythischen Überlieferung von Odysseus gegründet wurde[26]. Der genaue Kultcharakter der beiden Gottheiten bleibt unklar und somit ist auch eine Interpretation der Kultverbindung problematisch. Die Verbindung Poseidons mit

---

(Schutzgottheiten 54) setzt die Existenz eines Heiligtums nur anhand der Horossteine voraus und geht auf die Problematik des äginetischen Temenos der beiden Götter überhaupt nicht ein.

[21] J.P. Barron, JHS 103, 1983, 1ff.

[22] C.A. Anderson – T.K. Dix, ZPE 117, 1997, 129ff.

[23] s. Kap. III 5.1.2 und 7.2.

[24] Schutzgottheiten 58.

[25] BMC, Peloponnesus, 22. Taf. V 6-7.

[26] Paus. 8, 44, 4.

Original from

Athena gehört zu den häufigsten – nicht nur auf der Peloponnes: Im Athener Hippios Kolonos hatte die kultische Verbindung der beiden Gottheiten auch einen politischen Inhalt durch den Zusammenhang mit den athenischen Hippeis[27]. Der gemeinsame Kult im Athener Erechtheion war eindeutig komplexer und spiegelte auch ältere mythologische und kultische Traditionen Attikas[28]. In Troizen wachten Athena Sthenias bzw. Polias und Poseidon Basileus gemeinsam über die Stadt (**Arg 14**). Das religiöse Zusammenwirken Poseidons und Athenas war demnach keineswegs monofunktional, hatte nicht immer einen einseitig politischen oder einseitig religiösen Hintergrund. Der Kulttitel Soteira für die aseatische Athena weist auf eine Errettung durch göttliches Einwirken hin. In dieselbe Richtung weist auch die Gründungslegende des Tempels: Odysseus hatte den Tempel bei seiner Rückkehr aus Troja errichtet, wahrscheinlich als Dank für eine Errettung vom Meer. Diese Legende kleidet m.E. mythologisch die tatsächlichen Hintergründe der Errichtung des aseatischen Tempels ein: Bereits in der archaischen Zeit ließen sich Arkader, die bekanntlich aus einer landwirtschaftlich ärmeren Landschaft stammen, als Söldner engagieren[29]. Mit dem dadurch gewonnenen Geld wurden wahrscheinlich unter anderem auch die zahlreichen Marmortempel in Arkadien mitfinanziert. Es ist tatsächlich auffällig, wie viele frühe, imposante Tempel mit reichen Weihgeschenken in einer wirtschaftlich eher armen Landschaft existieren, die eigentlich in der griechischen Welt weder politisch noch kulturell eine Vormachtstellung innehatte. Ich vermute daher, daß sich hinter der Errichtung des aseatischen Marmortempels für Athena Soteira und Poseidon Söldner – d.h. Krieger wie Odysseus in der Gründungslegende der aseatischen Kultstätte – aus dieser Region verbergen, die sich für eine Errettung aller Wahrscheinlichkeit nach im Meer bei den beiden Gottheiten bedanken. Der Zusammenhang zwischen Schiffahrt und den beiden Götterfiguren könnte die Stiftung des Tempels erklären: Söldner, die von einem Auftrag zum nächsten reisen mußten, gaben sich häufig den Gefahren des Meeres preis.

Ein zweites gemeinsames Heiligtum besaßen Athena Agoraia und Poseidon Asphaleios auf der spartanischen Agora (**La 5**)[30]. Im Gegensatz zur Athena Agoraia bzw. Boulaia gehört Poseidon viel seltener zu den Gottheiten, die einen Kult im politischen Zentrum einer griechischen Stadt genießen[31]. Der Poseidonkult besaß allerdings generell einen besonderen Stellenwert in Sparta, so daß seine Präsenz im öffentlichen Zentrum der Stadt uns nicht sonderlich zu verwundern braucht[32]. Seine Verbindung jedoch mit einer ausgesprochen politisch konnotierten Athena Agoraia erfordert eine plausible Erklärung. Der Kulttitel Asphaleios verrät den Charakter des Poseidonkultes: Es handelt sich um den Gott des Erdbebens, der in Sparta besonders

---

[27] P. Siewert, in: G.W. Bowersock u.a. (Hrsg.), Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox (1979) 280ff. Zur engen Verbindung Poseidons zu Athena in Athen, wie sie in den Tragödien und Komödien des 5. Jhs. dargestellt wird, s. A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 246ff. 266ff.

[28] s. hierzu unter anderem U. Kron, Die zehn attischen Phylenheroen (1976) 48ff.; M. Lacore, REA 85, 1983, 215ff.; N. Papachatzis, AEphem 1989, 1ff.; M. Christopoulos, in: CPEE 123ff.

[29] M. Bettalli, I mercenari nel mondo greco I. Dalle origini alle fine del V sec. a.C. (1995) 93ff. 115ff.

[30] Paus. 3. 11. 9.

[31] s. Kap. II 2.2.1.

[32] J. Mylonopoulos, in: Naturkatastrophen 85f.

gefürchtet und dementsprechend geehrt wurde. Als Asphaleios allerdings vertritt er vielmehr seinen vor dem Erdbeben schützenden Aspekt. Letztere Beobachtung ist für die Interpretation der spartanischen Kultverbindung von Bedeutung: Athena – die Schutzgottheit der Stadt – wird unter dem Aspekt der Agora-Göttin im selben Heiligtum mit dem Gott verehrt, der Sparta am meisten geschadet hat und noch weiterhin schaden könnte. Er wird jedoch in seiner rettenden Funktion verehrt. Die politische Athena und der Herrscher der elementaren Gewalt des Erdbebens beschützen das gesamte Stadtgebiet gemeinsam vom öffentlichen Zentrum Spartas aus. Man sollte m.E. einen weiteren Schritt wagen, und die Einweihung der gemeinsamen Kultstätte mit dem anzunehmenden Wiederaufbau der gesamten Stadt nach dem alles vernichtenden Erdbeben von 464 v.Chr. in Verbindung bringen[33]. Eine solche lebensverändernde Erfahrung der göttlichen Rache machte mit Sicherheit eine Kultstätte Poseidons mitten im politischen Zentrum und zwar gemeinsam mit der Schutzgöttin der Stadt absolut unabdingbar.

8.1.5. Demeter

Auf der Peloponnes und vor allem in Arkadien ist Poseidon engstens mit Demeter verbunden, und doch manifestiert sich dies nicht durch eine gemeinsame kultische Verehrung, sondern ausschließlich durch mythische Traditionen in Phigalia und Thelphousa, wo Poseidon als der Vergewaltiger der Demeter und Erzeuger des wilden Pferdes Areion und der Despoina erscheint[34]. Nur in Tegea wird die Verbindung Poseidons zu Demeter in einem kultischen Kontext archäologisch faßbar: Auf einer dreiteiligen Herme des 3. Jhs. v.Chr. (*Pb. VII*) wird Poseidon zusammen mit Demeter und Zeus genannt (**Ark 12**)[35]. Handelt es sich vielleicht um die Kombination der zwei unterschiedlichen Familienverbindungen im Mythos: Demeter – Zeus (– Persephone) und Demeter – Poseidon (– Despoina)? Plutarch erwähnt allerdings die drei Gottheiten – Zeus (Ombrios), Demeter (Proerosia), Poseidon (Phytalmios) – als drei wichtige Vegetationsgottheiten zusammen[36]; demnach könnte man in dieser Herme nicht unbedingt die Darstellung innerfamiliärer Götterverhältnisse, sondern die gemeinschaftliche Nennung, vielleicht sogar Ehrung dreier wichtiger Gottheiten sehen, die sich miteinander unter einem agrarischen Aspekt kultisch verbinden lassen.

A. Avagianou erkannte in der Verbindung Poseidons zu Demeter sehr überzeugend keinen *hieros gamos*, sondern vielmehr eine ἄρρητος μῖξις[37]. Die Epiklesen der Demeter – Erinys in Thelphousa und Melaina in Phigalia – in Zusammenhang mit dem Kulttitel Hippios für Poseidon deuten auf die chthonischen, elementaren Aspekte

---

[33] Zum großen spartanischen Erdbeben s. P. Cartledge, LCM 1, 1976, 25ff.; S. Hodkinson, Chiron 13, 1983, 273ff. L. Wierschowski, in: Naturkatastrophen 291ff.

[34] Arcadie 302ff. 312ff. Allgemein zur Verbindung Poseidons zu Demeter in der griechischen Welt s. die manchmal sehr spekulative Untersuchung von N. Papachatzis, AEphem 1988, 1ff.

[35] IG V 2, 73.

[36] Plut. *mor.* 158E: Ὀμβρίῳ δὲ Διὶ καὶ Προηροσίᾳ Δήμητρι καὶ Φυταλμίῳ Ποσειδῶνι ποῦ βωμός ἐστι, ποῦ δὲ θυσία;

[37] A. Avagianou, Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion (1991) 145ff. s. auch A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 264f. mit Anm. 4 u. 5.

Digitized by Google Original from

dieser 'unsagbaren' Verbindung hin[38]. Es handelt sich nicht um ein inhaltlich sinnvolles Zusammenwirken zweier sich ergänzenden Gottheiten, wie dies bei Athena oder auch Aphrodite und Poseidon der Fall war, sondern um Gottheiten, die in ihren kaum zivilisatorischen Elementarformen in dieselbe semantische Richtung weisen: Demeter personifiziert die ursprünglichen Kräfte der Erde – in einer unterschiedlichen Variante des Mythos erscheint Gaia und nicht Demeter als die Mutter des wilden Pferdes Areion[39] –, während Poseidon diejenigen Machtmittel beherrscht, die zur Mißhandlung (»Vergewaltigung«) dieser Erde führen können, allen voran das Erdbeben. Es handelt sich also um die mythologische Ausformung eines fortdauernden Kampfes in der Natur, und deshalb war m.E. auch keine direkte Kultverbindung zwischen den beiden Gottheiten möglich; Poseidon erscheint lediglich als *visiting god* im Heiligtum von Lykosoura (**Ark 3**) und im Temenos der Großen Göttinnen in Megalopolis (**Ark 5**), seine Präsenz dort erinnert die Heiligtumsbesucher an die mythischen Traditionen, ohne Poseidon als gleichberechtigten Kultempfänger in diesen weiblich dominierten Kultstätten darzustellen; der Gott bleibt in seiner Verbindung zu Demeter der Vergewaltiger und wird nicht zum Gatten.

8.1.6. Herakles und Hermes

Die Verbindung Poseidons zu Herakles und Hermes ist ein einziges Mal auf der Peloponnes durch eine tegeatische Weihung aus dem 5. Jh. v.Chr. an die drei Götter belegt (**Ark 12**)[40]. Die Weihung und somit die Konstellation der drei Götter ist eindeutig in einem agonalen Kontext zu betrachten: Hermes und Herakles, bekannt auch als die Schutzgottheiten von Palästren und Gymnasien, werden durch die tegeatische Weihung mit dem Patron des hippischen Agons in Verbindung gebracht.

8.1.7. Zeus

Die Kultverbindung Poseidons zu seinem jüngeren Bruder ist selten. Auf der Peloponnes gibt es lediglich drei Belege einer solchen gemeinsamen Verehrung. Auf die tegeatische Herme mit der Nennung Poseidons zusammen mit Demeter und Zeus ist bereits eingegangen. Auf Kalaureia belegen zwei hellenistische Inschriften die Opferung eines erwachsenen Tieres (ἱερεῖον τέλειον) an Poseidon und eines weiteren an Zeus Soter (**Arg 10**). Es handelt sich sehr wahrscheinlich um ein gemeinsames Opfer, da die Inschriften von ἡ θυσία im Singular sprechen. Die Epiklese Soter für Zeus legt eine Lebensrettung der Stifterin Agasikrate oder auch eines der Mitglieder ihrer Familie nahe[41]. Panteimia aus Messene weihte z.B. ein nicht näher zu spezifizierendes Weihgeschenk an Poseidon als Dank für die Errettung ihres Mannes und ihres Sonnes, trat allerdings wie Agasikrate als alleinige Stifterin in der Inschrift auf[42].

In Olympia besaß Poseidon zusammen mit Zeus unter derselben Epiklese Laoitas einen Doppelaltar (**El 2**), der der mythischen Überlieferung nach von Herakles selbst

---

[38] L. Breglia-Pulci Doria, in: Les grandes figures religieuses. Fonctionnement, pratique et symbolique dans l'antiquité (1986) 107ff.

[39] Paus. 8, 25, 9.

[40] IG V 2, 95.

[41] s. Kap. III 3.3.

[42] s. Kap. III 4.3.

errichtet wurde, als er dort auch die olympischen Spiele zu Ehren seines Vaters gründen wollte[43]. Der Doppelaltar des Poseidon und Zeus Laoitas gehörte in einer Gruppe von insgesamt sechs Doppelaltären, die weitere eigenartige Götterkonstellationen aufwiesen: Hera – Athena, Hermes – Apollon, Chariten – Dionysos, Artemis – Alpheios, Kronos – Rhea. Götterpaare wie Kronos und Rhea, die kultisch und inhaltlich sinnvoll erscheinen, werden mit Konstellationen wie Artemis und Alpheios kombiniert, die nicht eindeutig zu interpretieren sind. Pindar liefert uns durch seine fünfte olympische Ode einen *terminus ante quem* für die Errichtung der Doppelaltäre in der Altis, und zwar das Jahr 456 v.Chr.[44].

Es ist nicht klar, aus welchen Gründen Poseidon zusammen mit Zeus einen gemeinsamen Altar in Olympia besaß, sogar unter einer Epiklese, die für Poseidon nur dieses eine Mal überliefert ist. E. Curtius vermutete, daß sich hinter der Weihung der sechs Doppelaltäre ein rein elischer Götterzyklus verbarg, der sehr wahrscheinlich auch der Grund für die Kultverbindung zwischen Zeus und Poseidon gewesen ist[45]. Eine weitere Vermutung wäre, daß der Doppelaltar in Olympia die Schutzgottheit vom südlichen Elis, d.h. von Triphylien (Poseidon) mit dem Patron von der Pisatis (Zeus) vereint. Dafür würde m.E. auch die gemeinsame Epiklese Laoitas sprechen, die beide Götter als Hüter bzw. Beschützer des Volkes ausweist[46].

8.2. Poseidons Streitigkeiten um peloponnesische Städte

Die literarische Überlieferung weiß von acht Auseinandersetzungen zwischen Gottheiten um die Vorherrschaft in einer Landschaft bzw. in einer Stadt oder um den Besitz einer Kultstätte zu berichten. In sieben dieser Fälle ist Poseidon einer der Streitpartner und in sechs davon auch der Verlierer des Disputs. Lediglich auf Sizilien verliert Hephaistos gegen Demeter. In Athen heißt die Siegerin Athena, auf Ägina verliert Poseidon gegen Zeus, auf Naxos gegen Dionysos, in Delphi gegen Apollon[47]. Auf der Peloponnes verliert Poseidon die Stadt Argos an Hera und Korinth an Helios, der später die Stadt Aphrodite überläßt. Nur in einem einzigen Fall muß Poseidon seine Vormachtstellung in einer Stadt nicht aufgeben, sondern sie mit einer anderen Gottheit teilen: Im argolischen Troizen ordnet Zeus nach einem ähnlichen Disput an, daß Poseidon als Basileus zusammen mit Athena Sthenias bzw. Polias über die Stadt wachen soll (**Arg 14**)[48]. Obwohl Plutarch in seiner Erzählung bei fünf dieser Auseinandersetzungen Poseidon als einen fairen, ja sogar milden Verlierer darstellt[49], zeigen andere Quellen das uns bekannte Bild des wilden, rachsüchtigen Poseidon, das so

---

[43] Pind. *Ol.* 5, 10; *Schol. Pind. Ol.* 5, 10; Apollod. 2, 7, 2.

[44] Pind. *Ol.* 5.

[45] E. Curtius, Die Altäre von Olympia (1882) 8. Zum antagonistischen Bruderverhältnis zwischen Poseidon und Zeus bei Homer, Hesiod und in den homerischen Hymnen s. S.E. Harrell, GRBS 32, 1991, 321ff.

[46] s. Kap. III 6.19.

[47] Plut. *mor.* 741A.

[48] Paus. 2, 30, 6.

[49] Plut. a.O.

Google Original from

eindrucksvoll die Odyssee beherrscht: Attika und Troizen werden überflutet[50], die Stadt Argos wird in einer Mythosvariante überflutet, in einer weiteren mit absoluter Dürre bestraft[51].

Auf der Peloponnes gibt es, wie bereits angesprochen, drei solche mythologische Erzählungen über einen göttlichen Disput um eine Stadt, an dem Poseidon beteiligt ist. Für Korinth überliefert Pausanias, daß es irgendwann zu einer Auseinandersetzung zwischen Helios und Poseidon um die Vorherrschaft in der Stadt kam. Briareos sollte als Schiedsrichter fungieren; er bestimmte dann, daß Poseidon den Isthmos und die umliegende Gegend und Helios dafür Akrokorinth bekommen sollte[52]. Eine ähnliche Überlieferung gab es auch für Troizen, wo die Kontrahenten Poseidon und Athena waren. Hier war die Intervention in der Person des Zeus göttlicher Natur. Er ordnete an, daß sich die beiden Gottheiten die Vorherrschaft in der Stadt teilen sollten[53]. In Argos mußte Poseidon gegen Hera ankämpfen und verlor. Als Schiedsrichter waren der personifizierte Fluß Inachos mit manchen nicht näher definierten Helfern berufen worden[54].

Solche Mythen erfuhren in der Forschung sehr unterschiedliche Interpretationen: E. Wüst vertrat eine eher historistische Auffassung und sah in diesen Mythen eine symbolische Darstellung der Entwicklung des Poseidonkultes, der allmählich verdrängt wurde, er sprach ganz konkret von einem »Zurückweichen des Gottes von seinen binnenländischen Positionen an die Küste des Meeres oder auf Inseln«[55]. S. Pembroke äußerte Kritik an einem solchen historistischen Interpretationsansatz und argumentierte dafür, daß diese Mythen in Wahrheit Vorgänge voneinander zeitlich trennen, die an sich parallel laufen[56]. A. Gartziou-Tatti sah in diesen Mythen einen Erklärungsversuch für die Abwesenheit Poseidons aus dem politischen Leben griechischer Städte[57]. Chr. Wright ging einen leicht unterschiedlichen Weg und sah in den göttlichen Auseinandersetungen und vor allem in der rachsüchtigen Reaktion Poseidons die mythologischen Machtmanifestationen des Gottes des Meeres und der binnenländischen Gewässer, der die Naturelemente in seiner Gewalt hat und für seine Zwecke nutzt[58].

Im Grunde handelt es sich allerdings um aitiologische Mythen, die die Existenz von poseidonischen Kultstätten erklären (Athen, Isthmia, Argos, Troizen), jedoch nicht die Vertreibung des Gottes. Dieser Ansicht sind auch R. Parker und J.N. Bremmer[59]. Hinzu kam auch die überzeugende These von Chr. Sourvinou-Inwood, daß es

---

[50] Apollod. 3, 14, 1; Hyg. *Fabulae* 164. J.M. Hall, Ethnic Identity in Greek Antiquity (1997) 55 sieht in der attischen Variante des Götterdisputs »the symbolic reflection of the rejection of Ionian ancestry and the adoption of the myth of autochthony« (Attika); Paus. 2, 32, 8 (Troizen).

[51] Paus. 2, 15, 5; 22, 4.

[52] Paus. 2, 1, 6.

[53] Paus. 2, 30, 6.

[54] Paus. 2, 15, 5.

[55] RE XLIII (1953) 460f. s.v. Poseidon (Wüst).

[56] S. Pembroke, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 30, 1967, 25f.

[57] A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 238.

[58] Chr. Wright, in: Dillon, Religion 543ff.

[59] J.N. Bremmer, in: D. van der Plas (Hrsg.), Effigies Dei. Essays on the History of Religions (1987) 38f.; R. Parker, in: J.N. Bremmer (Hrsg.), Interpretations of Greek Mythology (1987) 198f.

in Delphi keinen ursprünglichen, archäologisch nachweisbaren Poseidonkult gegeben haben kann, der später von der Verehrung Apollons überlagert wurde[60].

Obwohl zumindest im Falle Delphis von Chr. Sourvinou-Inwood deutlich demonstriert wurde, daß sich archäologisch kein Poseidonkult vor dem apollinischen nachweisen läßt, darf man m.E. nicht so leichtfertig den Gedanken an eine mythische Artikulation einer Verdrängung des poseidonischen Kultes verwerfen. Auch die Thesen, die die obengenannten Mythen eher strukturalistisch betrachten, stellen sich einer Frage bemerkenswerterweise nicht: Warum ist mit einer einzigen Ausnahme immer Poseidon beteiligt, der wiederum immer verliert und eine Landschaft bzw. eine Stadt aufgeben muß? Sollten die Mythen lediglich die zum poliadischen Kult einer Stadt parallele Existenz eines Poseidonkultes oder die Gründung eines Poseidonheiligtums (Argos, Troizen, Isthmia) aitiologisch erklären wollen, dann gäbe es sicherlich auch andere Mythenvarianten, um dies zum Ausdruck zu bringen. Es ist doch verwunderlich, daß so häufig auf dasselbe mythologische Schema zurückgegriffen wurde, wenn die Götterfigur Poseidons beteiligt war. Es gibt eine sinnvolle Möglichkeit die zwei unterschiedlichen Interpretationsansätze miteinander zu kombinieren: Der Mythos des göttlichen Disputs, bei dem Poseidon gegen eine andere Gottheit verlor, symbolisiert viel allgemeiner eine Änderung im religiösen Denken, vielleicht sogar eine Verdrängung älterer, in ihrer Natur wilderer Kultelemente, die in der Person Poseidons subsumiert und exemplarisch durch die entsprechenden Mythen zum Ausdruck gebracht werden. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht auch die Tatsache, daß Hephaistos im analogen Mythos auf Sizilien im Vulkan Ätna haust und dessen zerstörerische Kraft kontrolliert. Demnach war auch bei dieser Mythosvariante ein Gott der elementaren Naturgewalten am Disput beteiligt.

Unter diesem Aspekt wäre Poseidon mit Kronos zu vergleichen, da beide eine ältere Weltordnung symbolisieren und beide im Mythos von anderen Gottheiten verdrängt werden – Kronos gewaltsam[61], Poseidon mittels eines Disputs. Kronos repräsentiert durch seine Zugehörigkeit zu einer älteren Göttergeneration und Poseidon durch seinen wilden, naturgebundenen Kultcharakter eine ursprüngliche, zerstörerische Drohung gegen die zivilisatorischen Elemente eines Kollektivs, wie sie sich meistens durch die poliadischen Gottheiten im Kult manifestieren, und so müssen Kronos und Poseidon immer wieder ausweichen, Platz für die neue Ordnung machen. Poseidon im Gegensatz zu Kronos verschwindet allerdings nicht aus dem Kultgeschehen einer Stadt, sondern bleibt auch als Verlierer des Götterdisputs immer präsent, um die Menschen kontinuierlich an das äußerst verletzliche Gleichgewicht zwischen Zivilisation und Naturelementen zu erinnern.

8.3. Poseidon als *visiting god*

Ob Poseidon immer ein willkommener Gast in den Heiligtümern anderer Götter war, läßt sich nicht entscheiden, er ist allerdings als ein *visiting god* in sieben peloponnesischen Heiligtümern bezeugt. In Epidauros erhielt Poseidon im Asklepieion und im Heiligtum des Apollon Maleatas zwischen dem 5. Jh. v. und dem 3. Jh. n.Chr.

---

[60] Chr. Sourvinou-Inwood, in: Bremmer (Hrsg.) a.O. 215ff.

[61] H.S. Versnel, in: Bremmer (Hrsg.) a.O. 121ff.

Google Original from

Weihungen von Privatpersonen und Mitgliedern des örtlichen Kultpersonals (**Arg 5, 6**). Es muß allerdings betont werden, daß Poseidon in diesem Fall nicht die Ausnahme, sondern vielmehr die Regel darstellt: Wegen des überregionalen Charakters der Heilkultstätte genoß hier eine große Anzahl von Gottheiten neben den beiden Kultinhabern eine Verehrung, unter anderem Artemis, Athena, Aphrodite, Zeus, Hera, Ammon, Hephaistos[62]. Es ist daher nicht unbedingt notwendig, nach einer speziellen Verbindung Poseidons zu Asklepios oder Apollon zu suchen, wie dies von P. Kavvadias versucht wurde, der in der epidaurischen Präsenz Poseidons den Iatros erkennen wollte[63]. Es ist m.E. die religiöse Universalität, die auch und vorwiegend panhellenische Kultstätten charakterisiert, die zu dieser überaus reichen Präsenz von *visiting gods* im epidaurischen Heiligtum geführt hat.

Für Megalopolis (**Ark 5**) und Lykosoura (**Ark 3**) überliefert Pausanias die Existenz von Poseidonhermen in den Heiligtümern der Großen Göttinnen bzw. der Despoina. Im letzteren Fall wird Poseidon durch die Epiklese Hippios spezifischer charakterisiert. Die Präsenz Poseidons in diesen Kultstätten wird m.E. durch seine 'unsagbare' Verbindung zur arkadischen Demeter und seine Vaterschaft der Despoina nachvollziehbar. In dieser Hinsicht ist die Epiklese Hippios in Lykosoura sicherlich nicht zufällig, wenn man an den Theriomorphismus von Poseidon und Demeter im Geburtsmythos der Despoina denkt. Im pheneatischen Heiligtum der Athena Tritonia befand sich eine Bronzestatue des Poseidon Hippios, die laut Pausanias von Odysseus geweiht worden war (**Ark 11**)[64]. Wegen der Epiklese Tritonia darf man annehmen, daß Poseidon im Athenaheiligtum von Pheneos als Vater der Göttin in Erscheinung tritt, denn nach einer mythischen Überlieferung waren er und Tritonis die Eltern von Athena[65].

Im Laufe des 6. Jhs. v.Chr. wurden im spartanischen Menelaion und im Heiligtum der Artemis Orthia (**La 11**) zahlreiche kleinformatige Darstellungen des Poseidon aus Blei geweiht (*Ph. XVII*). B. Alroth konnte zeigen, daß im Heiligtum der Artemis Orthia nur Statuetten solcher Gottheiten erscheinen, die mit dem Natur-, Fruchtbarkeits- oder Kourotrophosaspekt in Verbindung stehen. Diese Bereiche des Lebens, die die Figurinen der *visiting gods* als Bildträger zum Vorschein bringen, sind auch die, für die Artemis Orthia in Sparta zuständig ist[66]. Poseidon als Natur- und besonders als Erdgottheit paßt sehr gut in dieses Schema. Eine ähnliche Erklärung dürfte man auch für die Weihung der Bleiplättchen im Menelaion suchen. Bereits in der Bronzezeit wurde auf dem Menelaionhügel eine weibliche Fruchtbarkeitsgottheit verehrt, und ab dem 8. Jh. fand hier der Kult der Helena Dendritis und des Menelaos statt[67].

---

[62] IG IV^2 1, 166, 271-283, 290, 294-296, 382, 407, 430, 484.

[63] P. Kavvadias, Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ (1900) 193.

[64] Paus. 8, 14, 5.

[65] Hdt. 4, 180: τὴν δὲ Ἀθηναίην φασὶ Ποσειδέωνος εἶναι θυγατέρα καὶ τῆς Τριτωνίδος λίμνης.

[66] B. Alroth, Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications (1989) 98.

[67] H.W. Catling, in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 86; C.M. Stibbe, Das andere Sparta (1996) 41ff.

8.4. Überblick

Die Kultverbindungen Poseidons zu anderen Olympiern auf der Peloponnes zeigen trotz ihrer geringen Anzahl ein klar definierbares Schema: Poseidon kommt mit bestimmten Gottheiten in sehr spezifischen Bereichen zusammen. Amphitrite und Aphrodite stellen das weibliche Pendant des maritimen Poseidons dar, wobei Aphrodite eine wichtigere und zugleich eigenständigere Stellung im Vergleich zu Amphitrite einzunehmen scheint. Erstere wird nie als *synnaos* des Poseidon verehrt; die Kultverbindung der beiden Gottheiten manifestiert sich vorwiegend durch die topographische Nähe ihrer Heiligtümer zu einigen der wichtigsten Häfen der Peloponnes. Amphitrite dagegen erscheint, wie ich glaube, erst in römischer Zeit als *synnaos* des isthmischen Poseidon, und ihre Präsenz im archaischen Poseidonhain bei Penteskouphia weist sie eher als eine *visiting goddess* aus. Im Kult wird Poseidon als Meeresgott demnach eher allein gefeiert.

Im Kontext des politisch konnotierten Kultgeschehens scheint Poseidon die meisten Kultverbindungen gehabt oder vielleicht sogar gebraucht zu haben, da er kein primär politischer Gott war; die Bündnisse beispielsweise, bei denen er als göttlicher Schirmherr fungiert, haben keinen rein politischen Charakter, sondern zelebrieren vielmehr auch eine gemeinsame ethnische Abstammung[68]. Es ist auffällig, daß in politischer Hinsicht Poseidon ausgerechnet mit den wichtigsten politischen Gottheiten Apollon, Athena und Zeus eine gemeinsame kultische Verehrung auf Ägina, in Sparta und in Olympia genoß. Es handelt sich in jedem der drei Fälle um konstruierte Kultverbindungen, die nicht über einen inneren, verbindenden Sinngehalt verfügen, wobei die Verbindung des Poseidon und des Zeus Laoitas in Olympia aller Wahrscheinlichkeit nach auf lokale, elische Traditionen zurückgeht. Anders als bei Aphrodite und Poseidon, wo der gemeinsame maritime Aspekt die beiden Gottheiten verbindet, bringen politische Zweckmäßigkeiten Poseidon und Apollon auf Ägina zusammen, und ein für die Existenz Spartas verheerendes Ereignis – das Erdbeben von 464 v.Chr. – führt m.E. zur gemeinsamen Verehrung des Poseidon Asphaleios und der Athena Agoraia auf der spartanischen Agora.

Unter dem Aspekt des Retters wird Poseidon zusammen mit Athena im arkadischen Asea – in diesem Fall allerdings ohne die politischen Aspekte des spartanischen Kultes – und auf Kalaureia mit Zeus im Rahmen eines privat initiierten Opfers verehrt; in beiden Fällen tragen allerdings die Gottheiten, die Poseidon kultisch begleiten, und nicht er selbst die Epiklese Soter bzw. Soteira. Seine Präsenz im spartanischen Menelaion und im Heiligtum der Artemis Orthia, aber auch seine mythologische und kultische Verbindung zu Demeter in Arkadien werden durch die chthonischen, erdgebundenen Aspekte des Poseidonkultes nachvollziehbar.

Es muß abschließend festgehalten werden, daß Poseidon trotz seiner doch vorhandenen mythologischen Verbindungen zu den restlichen Olympiern eher selten als *synnaos* oder *homobomios* einer anderen Gottheit verehrt wird. Eine kultisch symbiotische Konstellation wie die des Zeus und der Athena, der Großen Göttinnen oder der apollinischen Trias gibt es in dieser engen Form im Falle Poseidons nicht.

---

[68] s. Kap. III 9.2.5.

Digitized by Google Original from

9. Politik und Kult: Die politischen Aspekte des Poseidonkultes

In der griechischen Antike waren religiöses und politisches Leben keineswegs identisch, jedoch sicherlich untrennbar miteinander verbunden. Ähnliches wird inzwischen verstärkt auch für die mykenische Zeit angenommen[1]. Einige Gottheiten wurden im Altertum häufig mit bestimmten Aspekten bzw. Bereichen der politischen Identität eines Kollektivs in Verbindung gebracht; so war Zeus der Theos Agoraios *par excellence*, und Athena erschien am häufigsten als eine poliadische Gottheit auf den Akropoleis, während Apollon und sein delphisches Orakel eine äußerst bedeutende Rolle in den inneren Angelegenheiten fast aller griechischen Städte spielten und die Koloniegründungen in ihrer Gesamtheit steuerten[2].

Jede Stadt war, wie P. Atherton treffend meinte, »as much a 'city-church' as a 'city-state'«[3]. Religion war – genauso wie heute – ebenfalls ein starkes Propagandamittel in den zahlreichen machtpolitischen Kämpfen, wie das Paradebeispiel Athen demonstriert[4]. Der enge Zusammenhang zwischen Religion, Gesellschaft und Politik im Hinblick vor allem auf die sog. Polisreligion wurde unter anderem von Chr. Sourvinou-Inwood, W. Burkert und S. Cole ausgearbeitet[5]. T. Hölscher sieht dagegen die

---

[1] P. de Fidio, in: M.-M. Mactoux – E. Geny (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque. 4. Religion (1990) 151ff.; E. Stavrianopoulou, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age (1995) 423ff.

[2] Auswahl: Zeus Agoraios: R. Martin, Recherches sur l'agora grecque (1951) 174ff. Die Epiklese Agoraios ist lediglich für Zeus, Athena, Artemis, Hermes und Aphrodite belegt. Athena als poliadische Göttin: A. Schachter, in: Le sanctuaire grec 39f.; D. Geagan, in: Dillon, Religion 145ff.; A.C. Villing, in: Greek Divinity 81ff. Apollon: I. Malkin, ASNP 16, 1986, 61ff.; ders., Métis 4, 1989, 129ff.; M. Detienne, in: ders. (Hrsg.), Tracés de fondation (1990) 301ff.

[3] P. Atherton, in: A.H. Armstrong (Hrsg.), Classical Mediterranean Spirituality (1986) 314ff. F. Graf, in: R. Posner u.a. (Hrsg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheorethischen Grundlagen von Natur und Kultur 1 (1997) 940 meinte zutreffend, daß die herrschende Religionsform in Griechenland die der Polisreligion und daß »eine Einheit 'griechische Religion' Postulat, nicht Realität« sei.

[4] s. zu diesem unerschöpflichen Thema unter anderem B. Smarczyk, Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund (1990); R. Parker, in: R. Osborne – S. Hornblower (Hrsg.), Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to D. Lewis (1994) 339ff.; H.A. Shapiro, in: Religion and Power 101ff. Allgemein zu Kultpropaganda s. J. Mylonopoulos, in: H. Sonnabend (Hrsg.), Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der historischen Geographie (1999) 295ff.

[5] Chr. Sourvinou-Inwood, AION(archeol) 10, 1988, 259ff.; dies., in: O. Murray – S. Price (Hrsg.), The Greek City. From Homer to Alexander (1990) 295ff.; W. Burkert, in: M.H. Hansen – K. Raaflaub (Hrsg.), Studies in the Ancient Greek Polis (1995) 201ff.; S. Cole, in: M.H. Hansen (Hrsg.), Sources for the Ancient Greek City-State (1995) 292ff. Eine sogar für antike Verhältnisse übertriebene Verbindung

Google Original from

Verknüpfungen zwischen Religion und Politik differenzierter und möchte eine deutlichere Trennlinie zwischen den beiden Lebensbereichen ziehen; er erkennt darüber hinaus in der »Trennung des politischen und des religiösen Zentrums eine Grundstruktur der griechischen Polis«[6]. Man sollte m.E. weder von einer identifizierenden Überlagerung der Bereiche Politik und Religion noch von einer klaren Trennung der beiden sprechen, sondern vielmehr von unterschiedlicher Akzentuierung der Funktionen der verschiedenen Räume oder auch desselben Raumes ausgehen: Auf der Akropolis einer Stadt standen zwar die religiösen Aspekte im Vordergrund, der politische Ausdruck wurde dennoch nie völlig ausgeblendet; Akropoleis bildeten häufig den geeigneten Rahmen für politische Repräsentation oder sogar Propaganda[7]. Dagegen war die Funktion einer Agoraanlage vorwiegend politischer Natur; die starke Präsenz von Tempeln, Altären und ähnlichem auf den Agorai macht allerdings auch deutlich, welche Bedeutung die menschliche Politik dem religiösen Beitrag beimaß. Ausschlaggebend und eventuell wichtiger sind allerdings die unterschiedlichen Funktionen desselben Raums: An den Tagen der politischen Versammlungen war eine Agora vorwiegend ein politischer Rahmen, an den Tagen des Marktes vielmehr ein Wirtschaftsfaktor und an den Tagen, wo die Tempel offen waren und an den zahlreichen Altären geopfert wurde, war die Agora schließlich ein religiöses Zentrum.

Im Vergleich zu Apollon, Athena oder Zeus nahm Poseidon als Gott mit politischer Bedeutung und Funktion in der Tat eine zweitrangige Stellung ein. Kultepiklesen mit einem politischen Inhalt wie z.B. Boulaios, Agoraios oder Archagetes sind für Poseidon nicht belegt; der für den troizenischen Poseidonkult von Plutarch überlieferte Titel Poliouchos ist aller Wahrscheinlichkeit nach keine Kultepiklese gewesen, sondern vielmehr eine Bezeichnung der Rolle Poseidons in dieser Polis, seiner Funktion als Stadtgott[8]. Auch seine Präsenz auf den Agorai peloponnesischer Städte ist nicht besonders beeindruckend; die Beispiele von Agorakulten des Poseidon auf der Peloponnes sind mit ganz konkreten historisch-politischen Vorfällen oder lokalen, mythischen Traditionen in Verbindung zu bringen[9] und machen sicherlich aus der Präsenz dieses Gottes auf einer Agora keine Selbstverständlichkeit. Diese Tatsache entspricht auch dem Befund aus dem restlichen Griechenland, wo Poseidon ebenfalls selten unter den *theoi agoraioi* in Erscheinung tritt. Darüber hinaus gibt es, mit Ausnahme der literarisch überlieferten Bronzestatue des Poseidon im Heiligtum der Athena Tritonia auf der Akropolis von Pheneos (**Ark 11**), keinen mit Sicherheit nachweisbaren Poseidonkult auf einer peloponnesischen Akropolis.

Eine besondere Ausnahme bezüglich der politischen Bedeutung einer poseidonischen Kultstätte bildet das panhellenische Poseidonheiligtum am korinthischen Isthmos (**Ko 8**). Während Olympia und Delphi zwar als Plätze der politischen Reprä-

---

zwischen Religion und politischem Handeln stellten die Spartaner her, vgl. N. Richer, in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 135ff.

6 T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998) 60. Hölscher sieht außerdem in den Agorai Räume der menschlichen Autonomie und in den zentralen Heiligtümern Räume der göttlichen Sanktionierung.

7 s. z.B. Geagan a.O. 145ff. in bezug auf die Athener Akropolis. Über die Verknüpfung von Religion und Agorai s. sehr knapp Chr. Sourvinou-Inwood, in: Greek Sanctuaries 12f.

8 s. Kap. III 6.22.

9 s. Kap. II 2.1.1.

sentation mittels kostbarer Weihgaben viel häufiger ausgewählt wurden[10], wurden wichtige politische Entscheidungen – vor allem wegen der äußerst günstigen geographischen Lage des Heiligtums – im isthmischen Poseidion getroffen. Hier wurden darüber hinaus auch für das gesamte Griechentum bedeutende Ankündigungen gemacht. Die Bedeutung des Heiligtums hat sich in dieser Hinsicht offenbar bereits im frühen 5. Jh. herauskristallisiert: 480 v.Chr. treffen sich die Griechen in Isthmia, um über die bevorstehende Auseinandersetzung mit Xerxes zu beraten[11]. Nach der Seeschlacht von Salamis wurde ein phönizisches Schiff dem isthmischen Heiligtum gestiftet, ein zweites wurde im Poseidonheiligtum von Sunion und ein drittes im Temenos des Ajax auf Salamis aufgestellt[12]. Ebenfalls nach diesem Ereignis wählten die griechischen Strategen direkt am Altar des Poseidon in Isthmia den tapfersten unter den Griechen[13]. Nach der Schlacht von Plataiai bekamen die panhellenischen Heiligtümer von Olympia, Delphi und Isthmia wertvolle Weihgaben[14]. Abschriften des 50jährigen Friedens zwischen Athen und Sparta wurden in Olympia, Delphi, Isthmia, im Heiligtum des Apollon in Amyklai und auf der Athener Akropolis aufgestellt[15]. 340/39 v.Chr. schickte Timoleon nach der Schlacht am Krimesos auf Sizilien gegen die Karthager wertvolle Beute als Weihgabe in das Poseidonheiligtum, um den restlichen Griechen zu demonstrieren, daß das korinthische Poseidonheiligtum sich im Gegensatz zu Olympia und Delphi nicht mit Beute aus Schlachten gegen Griechen, sondern aus solchen gegen Barbaren schmückte[16]. 196 v.Chr. verkündete T. Quinctius Flamininus im zweiten Stadion von Isthmia vor dem Beginn der Spiele die Freiheit aller Griechen[17], und 67 n.Chr. tat Kaiser Nero im Theater von Isthmia – Flamininus nachahmend – dasselbe[18].

Es gibt aber einen quasi politisch-mythologischen Bereich, in dem Poseidon – allgemein betrachtet und nicht begrenzt auf eine einzige Kultstätte – an Bedeutung nur von Zeus übertroffen wird: als Vater von Städtegründern bzw. als Ahnherr von Stämmen. Nicht weniger als 30 seiner Söhne erscheinen in der mythischen Überlieferung als Gründer von Poleis in der gesamten griechischen Welt. Noch wichtiger erscheint mir die Tatsache, daß Poseidon in der Antike als der Ahnherr vieler Volksstämme galt, unter anderem der Achäer, der Äoler, der Boioter, der Dolionen, der Eleer und der Minyer[19]. Unter einem politischen Gesichtspunkt sollte m.E. auch der Bau der trojani-

---

[10] vgl. z.B. Chr. Ioakimidou, Die Statuenreihen griechischer Poleis und Bünde aus spätarchaischer und klassischer Zeit (1997). Aus den 26 Gruppen, die die Autorin untersucht hat, stand die überwiegende Mehrheit in Delphi.

[11] Hdt. 7, 172.

[12] Hdt. 8, 121, 1. Für die Hintergründe der Dedikation der phönizischen Schiffe in diesen Heiligtümern s. S.P. Morris, Daidalos and the Origins of Greek Art (1992) 289f.; s. auch Kap. III 4.2.

[13] Hdt. 8, 123.

[14] Hdt. 9, 81; s. auch Kap. III 4.2.

[15] Thuk. 5, 18, 10.

[16] Diod. 16, 80, 6; Plut. *Tim.* 29, 2-3; s. auch Kap. III 4.2.

[17] Liv. 33, 32; Polyb. 18, 46, 1-5.

[18] Suet. *Nero* 24, 2; IG VII 2713.

[19] RE XLIII (1953) 469ff. s.v. Poseidon (Wüst); E.N. Roussos, in: I.Th. Kakridis (Hrsg.), Ἑλληνική μυθολογία 2. Οἱ Θεοί (1986) 124ff. mit Taf. 50; A. Gartziou-Tatti, Δωδώνη 29, 2000, 326ff.

Digitized by Google Original from

schen Mauer von Apollon und Poseidon betrachtet werden, wenn man bedenkt, welchen konstituierenden Stellenwert die Ummauerung einer Stadt hatte[20].

9.1. Poseidon als poliadische Gottheit

Als poliadisch werden diejenigen Gottheiten charakterisiert, die in einer besonderen Beziehung zu einem bestimmten Kollektiv, zu einer Polis stehen. Der Kult solcher Götterfiguren hat immer eine die gesamte Bevölkerung vereinigende Wirkung (z.B. Panathenaia in Athen), die Stadt und ihr gehörendes Gebiet werden als Besitz der poliadischen Gottheit angesehen und werden von ihr dementsprechend beschützt (z.B. Mantineia und ihr Gebiet sind Poseidon heilig). Obwohl in einer griechischen Stadt das gesamte Pantheon die Prosperität garantieren sollte, kommt der poliadischen Gottheit eine bedeutsamere Rolle zu: Während die restlichen Götter für bestimmte Lebensbereiche zuständig sind, übernimmt der Schutzpatron einer Stadt eine viel allgemeinere, übergreifendere Rolle, er ist für die Polis in ihrer Gesamtheit zuständig[21].

In ihrer Monographie über Schutzgottheiten in den griechischen Städten untersuchte U. Brackertz 39 Poleis und stellte überzeugend dar, daß Athena und Apollon am häufigsten eine solche Funktion innehatten[22]. Poseidon dagegen erscheint in dieser Hinsicht eine eher marginale Position gehabt zu haben: Nur in zwei Städten (Mantineia, Troizen) konnte Brackertz Poseidon als Patron des Kollektivs feststellen. Zu diesen Kultorten sollten auf der Peloponnes mit Sicherheit noch Helike und Pylos hinzugefügt werden, während Lechaion oder Nauplia als unsichere Fälle eines poliadischen Poseidonkultes gelten sollten.

9.1.1. Helike

Bis zu seiner völligen Zerstörung im Jahre 373/2 v.Chr. stellte Helike die bedeutendste Stadt von Achaia dar. Bereits Homer erwähnt die Stadt, und zwar wegen der berühmten Kultstätte des Poseidon (**Ac 4**), während Pausanias, der noch Reste der versunkenen Stadt im Wasser sehen konnte, das helikesische Poseidonheiligtum als *hagiotaton hieron* charakterisiert[23]. Es sollte allerdings bereits an dieser Stelle betont werden, daß Poseidon nirgends explizit als der Patron Helikes erwähnt wird, dennoch spricht m.E. vieles dafür: Das Poseidonheiligtum war offensichtlich die wichtigste Kultstätte der Stadt und bildete darüber hinaus das sakrale Zentrum der achäischen Amphiktyonie[24]. Auf den zwei einzig erhaltenen Münzen klassischer Zeit erscheint auf

---

[20] K.-J. Hölkeskamp, in: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland (1997) 5ff.

[21] Zum Thema der poliadischen Gottheiten s. unter anderem: Schutzgottheiten; W. Burkert, in: M.H. Hansen – K. Raaflaub (Hrsg.), Studies in the Ancient Greek Polis (1995) 201ff.; S. Cole, in: M.H. Hansen (Hrsg.), Sources for the Ancient Greek City-State (1995) 292ff.

[22] Schutzgottheiten. Für eine sinnvolle Skepsis gegenüber den Kriterien für die Präzisierung einer Schutzgottheit, die von Brackertz angewendet werden (Schutzgottheiten 155ff.), s. Cole a.O. 300f.

[23] Paus. 7, 24, 5.

[24] s. Kap. III 9.2.1.

der Vorderseite der Kopf Poseidons, auf der Rückseite befinden sich poseidonische Symbole: der Dreizack flankiert von zwei Delphinen[25].

Aller Wahrscheinlichkeit nach lag das Heiligtum des Poseidon Helikonios nicht auf der Akropolis der Stadt, die von M. Petropoulos mit dem heutigen Nea Keryneia (Gardena) gleichgesetzt wird[26], sondern am Hafen (*Abb. 2*, S. 36); man sei an die homerische Stadt der Phaiaken mit Agora und poliadischem Heiligtum direkt am Hafen erinnert. Auch die Kultepiklese Helikonios verrät nicht unbedingt den poliadischen Charakter Poseidons in Helike; dies aber korreliert mit der Situation in den anderen Poleis, wo Poseidon als Stadtpatron in Erscheinung tritt, ohne einen politisch konnotierten Kulttitel zu tragen.

9.1.2. Lechaion

Am westlichen Hafen Korinths besaß Poseidon laut Pausanias ein Heiligtum und eine Bronzestatue (**Ko 9**)[27]. Seine Kultstätte lag, wie eine Münze aus der Zeit des Caracalla deutlich macht, direkt am Hafen[28]. Ausschlaggebend für die Annahme einer poliadischen Funktion Poseidons in Lechaion ist die von Kallimachos in seinem delischen Hymnus überlieferte Epiklese Lechaios, die Poseidon mit großer Wahrscheinlichkeit als Patron der Hafenstadt ausweist[29]. Der Kult des Poseidon Lechaios darf als besonders wichtig angesehen werden, da Kallimachos ihn in einem Atemzug zusammen mit den Kulten des kretischen Zeus, des arkadischen Hermes und des delischen Apollon nennt.

9.1.3. Mantineia

Die Situation in Mantineia ist viel eindeutiger: Hier ist Poseidon Hippios der Patron der arkadischen Polis. In den Quellen wird Mantineia explizit als dem Poseidon heilig bezeichnet[30]. Die Mantineer trugen auf ihren Schilden einen Dreizack als Wappen, und auf den Münzen der Stadt erscheint entweder der Gott selbst, sein Dreizack oder eine Pferdeprotome[31]. Der Priester des Poseidon Hippios fungiert als eponymer Beamter[32], und der Gott selbst kämpfte Seite an Seite mit den Hopliten seiner Stadt: Pausanias erwähnt ein *tropaion* (Siegesdenkmal), das die Bewohner Mantineias gegenüber dem Heiligtum des Poseidon Hippios errichtet hatten, um an den Sieg gegen König Agis und seine Lakedaimonier zu erinnern, den sie mit Hilfe Poseidons in der zweiten Hälfte des 3. Jhs. errungen hatten[33]. Das Fest Poseidaia darf als die wichtigste

---

[25] H. Jucker, SchwMüBl 17, 1967, 63ff.

[26] M. Petropoulos, in: Festschrift K.N. Triantafillou (1990) 510ff.

[27] Paus. 2, 2, 3.

[28] Numismatic Commentary 155, Taf. FF VI.

[29] s. Kap. III 6.20.

[30] *Schol. Pind. Ol.* 10, 83a; s. auch Schutzgottheiten 68ff.

[31] BMC, Peloponnesus, 186, Taf. 35, 4-6.

[32] s. Kap. III 1.

[33] Paus. 8, 10, 5-9; s. auch E. Kearns, in: O. Murray – S. Price (Hrsg.), The Greek City. From Homer to Alexander (1990) 332f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

heorte der Stadt angesehen werden[34]. Auch mit einer Variante des poseidonischen Geburtsmythos ist Mantineia sehr eng verbunden: Rhea gebar Poseidon in der Nähe der Quelle Arne, die beim Tempel des Poseidon Hippios lag, und hielt ihn dort vor seinem Vater Kronos verborgen. Der poliadische Kult Poseidons in Mantineia entspricht somit den meisten der Brackertz'schen Kriterien für die Spezifizierung einer griechischen poliadischen Gottheit[35].

Sein Tempel lag jedoch weder auf der Akropolis noch auf der Agoraanlage der Stadt, er befand sich nicht einmal innerhalb der Stadtmauer. Bereits die antiken Quellen lieferten – allerdings widersprüchliche – Informationen über die Lokalisierung der poseidonischen Kultstätte, waren sich aber über die extraurbane Lage des Tempels einig. Der Kultplatz liegt am südlichen Abschluß des Berges Alesion, der sich zwischen der antiken Stadt und dem Argon Pedion im Osten vorschiebt (**Ark 4**). L. Bruit Zaidman und P. Schmitt Pantel nahmen an, daß das Poseidonheiligtum bereits im 8. oder im 7. Jh. v.Chr. bestand[36].

9.1.4. Nauplia

Bereits im Laufe des 7. Jhs. wurde Nauplia von den Argivern zerstört; erst in hellenistischer Zeit gewinnt die Stadt wieder mehr an Bedeutung, wird allerdings von Pausanias im 2. Jh. n.Chr. verlassen vorgefunden[37]. Aus diesen Gründen sind die antiken Informationen über die Stadt äußerst spärlich, die kontinuierliche Nutzung des Stadtgebietes hat überdies bis zur heutigen Zeit eine großangelegte archäologische Erfassung der antiken Stadt nicht erlaubt. Der von Pausanias überlieferten Sage nach wurde Nauplia vom gleichnamigen Sohn des Poseidon und der Nymphe Amymone gegründet. Der göttliche Vater des Gründers könnte demnach auch der Beschützer der Stadt gewesen sein.

A. Arvanitopoulos und N. Papachatzis gingen davon aus, daß sich die Kultstätte des Poseidon als diejenige der poliadischen Gottheit auf der Akropolis befand (**Arg 12**)[38]. Obwohl die Funktion Poseidons als Patron von Nauplia als sehr wahrscheinlich angesehen werden darf – überhaupt ist seine Präsenz in den Küstenstädten bzw. -siedlungen der Argolis besonders stark –, kann man m.E. keineswegs davon ausgehen, daß seine Kultstätte in Nauplia auf der Akropolis lag. Der äußerst knappe Bericht von Pausanias gibt keinerlei topographische Angaben, sondern zählt vielmehr die Sehenswürdigeiten einer verlassenen Stadt auf. Die Kultstätte könnte genauso gut an einer der Hafenanlagen zu lokalisieren sein, wie z.B. in Helike (**Ac 4**), Lechaion (**Ko 9**) oder in der Polis der Phaiaken.

---

[34] s. Kap. III 2.3.

[35] Schutzgottheiten 155ff.

[36] L. Bruit Zaidman – P. Schmitt Pantel, Religion in the Ancient Greek City (1992) 212.

[37] Paus. 2, 38, 2.

[38] A. Arvanitopoulos, Prakt 1916, 83; Papachatzis, Pausanias II 297 Anm. 1.

Digitized by Google Original from

9.1.5. Pylos

Bereits in mykenischer Zeit war Poseidon engstens mit dem Königreich von Pylos verbunden[39]. Er scheint die Hauptgottheit des politischen Zentrums an der heutigen Ortschaft Ano Englianos gewesen zu sein; das mykenische königliche Paar wird im Kult häufig mit Poseidon oder mit Poseidon und Potnia in Verbindung gebracht bzw. mit dem Götterpaar selbst verglichen[40]. Es ist jedoch nicht klar, ob man den späteren Begriff »poliadische Gottheit« auf die mykenische Zeit zurückprojizieren darf. Auf jeden Fall spricht einiges dafür, daß das Heiligtum des Poseidon in dieser Zeit in der Chora lag[41]. Nach der Zerstörung der mykenischen Palastkultur und der Aufgabe des Komplexes bei Ano Englianos blieb das umliegende Gebiet bewohnt[42]. Spätestens jedoch in der klassischen Zeit bezeichnen die literarischen Quellen das antike Koryphasion als Pylos[43].

Von der besonderen Stellung Poseidons in dieser Region auch in der nachmykenischen Zeit zeugen die homerischen Epen: In der Odyssee erreicht Telemachos Pylos in dem Moment, als das gesamte Volk der Stadt am Strand ein großes Opfer an Poseidon darbringt[44]. Das Poseidonopfer direkt am Strand würde m.E. ausgezeichnet zur Lage des nachmykenischen Pylos (= Koryphasion), das ebenfalls direkt am Meer liegt, passen. Auch wenn die homerischen Epen keineswegs historische Ereignisse direkt wiedergeben, darf man davon ausgehen, daß in der Odyssee gewisse topographische Informationen beinhaltet sind. Das könnte bedeuten, daß das nachmykenische Pylos während oder direkt nach den Dark Ages am Meer gegründet wurde und nicht erst in der klassischen Zeit, als die ersten literarischen Quellen vom messenischen Pylos sprechen. Darüber hinaus sollte man m.E. davon ausgehen, daß am Strand ein Heiligtum des Poseidon lag (**Me 2**), der sicherlich auch aufgrund des bei Homer überlieferten Opfers als die poliadische Gottheit der Stadt angesehen werden darf.

9.1.6. Troizen

Die poliadische Funktion Poseidons in dieser Stadt findet ihre mythische Begründung in einem der Götterdispute um Städte, Landschaften oder Kultstätten, in denen Poseidon im Normalfall als der Verlierer dargestellt wird. Laut Pausanias ordnete Zeus nach dem Streit Poseidons mit Athena an, daß beide Götter über das Schicksal Troizens wachen sollen[45]. Strabo überliefert darüber hinaus die Vormachtstellung Posei-

---

[39] P. de Fidio, I dosmoi pilii a Poseidon. Una terra sacra di età micenea (1977); A. Avagianou, Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion (1991) 147ff.

[40] E. Stavrianopoulou, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age (1995) 423ff.

[41] E. Stavrianopoulou, Untersuchungen zur Struktur des Reiches von Pylos. Die Stellung der Ortschaften im Lichte der Linear B-Texte (1989) 121ff. bes. 123 u. 128. Das Kultzentrum von *pa-ki-ja-na* befand sich aller Wahrscheinlichkeit nach im Reichsbezirk, in dem auch der Palast lag.

[42] A.B. Harrison – N. Spencer, in: J.L. Davis (Hrsg.), Sandy Pylos. An Archaeological History from Nestor to Navarino (1998) 159f.

[43] J. Bennet, in: Davis (Hrsg.) a.O. 113.

[44] s. Kap. III 3.4.

[45] s. Kap. III 8.2.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

dons in dieser Stadt, die ursprünglich sogar Poseidonia geheißen haben soll (**Arg 14**)[46]. Ähnliches wird auch von Plutarch berichtet[47].

Ebenfalls von Plutarch wird auch die Bezeichnung Poliouchos für Poseidon in Troizen überliefert[48]. S. Wide wollte die Existenz eines solchen Epithetons und damit auch die Überlieferung Plutarchs mit einem von ihm auf der Akropolis postulierten Tempel in Verbindung bringen[49]. E. Meyer erkannte allerdings hierin zu Recht keine Kultepiklese, sondern eine »Eigenschaftsbezeichnung«[50], die sich, wie ich glaube, auf die Epiklese Basileus bezieht. Brackertz nahm ohne zwingende Argumente eine Kultgemeinschaft des Poseidon Basileus und der Athena Polias/Sthenias auf der Akropolis der Stadt an und verwies hierfür auf das athenische Erechtheion[51]. Pausanias, der die Existenz eines Heiligtums der Athena Polias/Sthenias auf der troizenischen Akropolis überliefert, erwähnt eine solche Kultgemeinschaft mit keinem Wort. Die gemeinsame poliadische Funktion der beiden Gottheiten zwingt auf keinen Fall auch zu einer gemeinsamen kultischen Verehrung. N. Robertson wollte die Epiklese ἀρχηγέτης τῆς χώρας, die in dem sog. Themistoklesdekret vorkommt, dem Poseidon als Schutzgott Troizens zuweisen. Obwohl sich diese Bezeichnung in den allgemeinen Kultcharakter des Poseidon Basileus in Troizen einfügt, läßt sich die Annahme Robertsons nicht nachweisen[52].

Poseidon als eine der Schutzgottheiten Troizens besaß also bemerkenswerterweise doch kein urbanes Heiligtum in dieser Stadt; es ist zumindest keine poliadische Kultstätte des Gottes literarisch ausdrücklich überliefert bzw. archäologisch faßbar. Diese Tatsache versuchten Meyer und Robertson überzeugend dadurch zu erklären, daß Poseidon von Kalaureia der Hauptgott Troizens war und somit das Heiligtum auf der Insel das Heiligtum des Patrons der Stadt gewesen ist[53]. Poseidon als Hauptgott einer Stadt besaß auch in Mantineia (**Ark 4**) ein extraurbanes Heiligtum, das allerdings nicht so weit von der Stadt entfernt war. Auf jeden Fall spielt die Entfernung offensichtlich keine ausschlaggebende Rolle, und Troizen stellt sicherlich in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar: Zeus von Olympia war die Schutzgottheit der Stadt Elis, und das extraurbane Heiligtum des Asklepios und des Apollon Maleatas war auch das Hauptheiligtum der Stadt Epidauros, um zwei der bekanntesten Beispiele zu nennen[54].

Die Bedeutung des Poseidon Basileus für die Stadt Troizen unterstreicht auch die Münzprägung der Stadt. Nach der Erzählung der Sage um den Streit zwischen Athena

---

[46] Strab. 8, 6, 14.

[47] Plut. *Thes.* 6, 1.

[48] s. Kap. III 6.22.

[49] S. Wide, De sacris troezeniorum, hermionensium, epidauriorum (1888) 11.

[50] RE VII A 1 (1939) 650 s.v. Troizen (Meyer); Schutzgottheiten 207.

[51] Schutzgottheiten 57ff.

[52] N. Robertson, Phoenix 36, 1982, 10. Zum Kultepitheton Archegetes bzw. Archegetes tes poleos s. Schutzgottheiten 216ff. Den Kulttitel tragen im Normalfall Apollon, Athena, Artemis, Hera, Dionysos und Helios. Ungewöhnlich ist in diesem Falle die Tatsache, daß die unbekannte Gottheit (oder Heros?) als Ἀρχηγέτης τῆς χώρας (und nicht τῆς πόλεως) bezeichnet wird.

[53] Meyer a.O. 650; Robertson a.O. 9ff.

[54] Schutzgottheiten 46ff. (Epidauros); 87ff. (Elis); s. auch S. Cole, in: M.H. Hansen (Hrsg.), Sources for the Ancient Greek City-State (1995) 300, die in Anlehnung an R.A. Tomlinson, Epidauros (1983) 22, Apollon Maleatas statt Asklepios als Patron von Epidauros identifiziert.

und Poseidon fügt Pausanias hinzu, daß aus diesem Grund auf den Münzen der Stadt eine Athenabüste und der Dreizack dargestellt wird[55]. Plutarch hingegen weiß nur von dem Dreizack zu berichten[56]. Die literarischen Überlieferungen wurden durch Münzfunde bestätigt[57].

9.1.7. Überblick

Poseidon als poliadische Gottheit läßt sich also auf der Peloponnes in sechs Städten feststellen. Allerdings wird seine Funktion als Stadtgott nur in zwei davon – Mantineia und Troizen – auch von den literarischen Quellen explizit bestätigt; für die restlichen Poleis führen indirekte Zeugnisse zur Annahme einer poliadischen Funktion Poseidons. Münzen sind in dieser Hinsicht eine wichtige Indikation, obwohl ihre alleinige Existenz keineswegs für die Charakterisierung einer Gottheit als poliadisch ausreichen würde[58]: Münzen mit der Darstellung Poseidons oder poseidonischer Symbole stammen aus mehreren peloponnesischen Städten und belegen lediglich seine Kulte in den entsprechenden Poleis, jedoch keinesfalls eine poliadische Funktion. Es sind neben den Münzen weitere Indizien nötig, um Poseidon als Stadtpatron anzusprechen: a) Mythische Traditionen, wie die in Nauplia, Mantineia, Troizen oder Pylos, unterstreichen die enge Bindung des Gottes zum jeweiligen Kollektiv; im Falle Mantineias ist sogar eine *theophaneia* überliefert, die nicht nur die beschützende Macht Poseidons, sondern vielmehr sein aktives Eingreifen in das Schicksal seiner Stadt belegt. b) Die weitere politische Funktion der Poseidonkultstätten von Troizen und Helike – Zentren von Amphiktyonien – spricht m.E. auch für die Stellung des Heiligtums und des Gottes innerhalb des Mikrokosmos der kontrollierenden Stadt. c) Epiklesen mit politischem Inhalt spielen im Falle Poseidons keine oder lediglich eine Nebenrolle: Nur in Lechaion belegt der Kulttitel Lechaios die direkte Verbindung des Gottes zur Hafenstadt, während die troizenische Kultepiklese Basileus nicht zwingend als politisch konnotiert zu interpretieren wäre. d) In Pylos kommen weitere Charakteristika eines poliadischen Kultes zum Vorschein: Die zentrale Bedeutung Poseidons im pylischen Pantheon hat ihre Wurzeln in der mykenischen Tradition der Region; darüber hinaus bildete das Poseidonopfer mit den es begleitenden Festivitäten offensichtlich das zentrale, das gesamte Kollektiv vereinigende Fest, ähnlich den Panathenäen in Athen. e) In Mantineia wird die eminent politische Rolle Poseidons auch durch die Tatsache bestätigt, daß der Priester des Poseidon-Hippios-Kultes der eponyme Beamte der Stadt war.

Mit der Ausnahme des arkadischen Mantineia handelt es sich bei den restlichen Poleis, die Poseidon als Patron aufweisen, um Küstenstädte, bei Lechaion und Nauplia sogar um wichtige Hafenanlagen. In keiner der Städte befand sich das poliadische Heiligtum auf der Akropolis oder auf der Agora: In Helike, Lechaion und aller Wahrscheinlichkeit nach auch in Nauplia und Pylos lag die Poseidonkultstätte am Hafen; in Troizen und Mantineia lag das Poseidonheiligtum nicht einmal innerhalb der Stadtmauer. Zuletzt hat Hölscher die Lage der poliadischen Heiligtümer innerhalb

---

[55] Paus. 2, 30, 6: καὶ δὴ καὶ νόμισμα αὐτοῖς τὸ ἀρχαῖον ἐπίσημα ἔχει τρίαιναν καὶ Ἀθηνᾶς πρόσωπον.

[56] Plut. *Thes.* 6, 1: καὶ τρίαιναν ἐπίσημον ἔχουσι τοῦ νομίσματος.

[57] BMC Peloponnesus, 165f. Nr. 1-15. Taf. XXX 17-24. XXXI 1; 166 Nr. 16-18. Taf. XXXI 2, 3.

[58] Cole a.O. 300 mit Anm. 31.

Google Original from

des topographischen Mikrokosmos einer griechischen Stadt untersucht und überzeugend gezeigt, daß eine Lage der Kultstätte der Schutzgottheit auf der Akropolis keineswegs zwingend war. Historische Gründe vor und während der Polisbildung konnten zu der jeweiligen Lage des poliadischen Kultortes geführt haben: Auf der Akropolis, auf oder nah an der Agora, am Rande der Stadt oder sogar außerhalb der Stadtmauer[59]. In Städten, deren wichtigstes, ursprüngliches Merkmal die maritime Macht war, lag das poliadische Heiligtum häufig am Hafen, ähnlich der topographischen Situation in der Polis der Phaiaken, wo nicht nur das Zentralheiligtum der Stadt, sondern auch das eigentliche politische Zentrum, die Agora, am Hafen lag. Mantineia stellt eine andere Variante dar, wie die Poliswerdung, d.h. die historischen Entwicklungen, die Lage des poliadischen Heiligtums beeinflussen können: Die Kultstätte des Poseidon Hippios war, wie ich glaube, vor dem Synoikismos das Zentralheiligtum der Bewohner der Mantinike – genau wie z.B. das Heiligtum der Artemis Triklaria in Patrai ebenfalls vor dem Synoikismos der Stadt das Zentralheiligtum der Gegend um die ursprünglichen drei ionischen Siedlungen (Aroe, Antheia, Mesatis) war[60] –, und blieb auch nach der Entstehung der neuen Polis der poliadische Kultort, obwohl er außerhalb der Stadtmauer lag, ähnlich der topographischen Situation zwischen der Polis von Samos und dem Heraion[61].

9.2. Poseidon als amphiktyonischer Gott

Allein auf der Peloponnes erscheint Poseidon in vier Fällen als die zentrale Götterfigur einer Amphiktyonie bzw. eines Koinon[62]; berücksichtigt man dann auch das böotische Onchestos, das kleinasiatische Panionion oder den Nesiotenbund mit dem Poseidion auf Tenos, wird deutlich erkennbar, daß Poseidon als Patron solcher Institutionen eine eminente Rolle spielte, die sicherlich mit der Apollons zu vergleichen wäre. Auf der Peloponnes sind es das achaische Helike, das argolische Kalaureia, das triphylische Samikon und das tainarische Poseidion, die im Zentrum eines Städteverbandes in Form einer Amphiktyonie oder eines Koinon stehen; in den ersten drei Fällen handelt es sich vorwiegend um religiöse Kultgemeinschaften, während beim letzten viel deutlicher die politische Zielsetzung in den Vordergrund tritt.

9.2.1. Die Amphiktyonie von Helike

Die antiken Schriftquellen wissen von der nordpeloponnesischen Landschaft Achaia zu berichten, daß sie ursprünglich Aigialos bzw. Aigialeia hieß und von Ionern bevölkert war[63]. Nach der dorischen Wanderung und der Vertreibung der achäischen

---

[59] T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998) 49ff.; s. auch Schutzgottheiten 161ff. bes. 186ff.

[60] Zur religiösen Topographie von Patrai s. zuletzt Acaia antica 65ff.; Y. Lafond, in: Les Panthéons 195ff.

[61] A. Furtwängler, in: J. de La Genière (Hrsg.), Héra. Images, espaces, cultes. Actes du colloque international, Lille, 29-30 novembre 1993 (1997) 141ff.; Ph. Zapheiropoulou, in: ebenda 151ff.

[62] Allgemein zu diesen Themenkomplexen s. J.A.O. Larsen, Greek Federal States: Their Institutions and History (1968); Amphiktyonie und Symmachie. Zum Gebrauch des Terminus κοινόν (Bund) bei Pausanias s. C. Bearzot, in: Éditer Pausanias 101ff.

[63] Strab. 8, 7, 1 überliefert den Namen Aigialeia, Paus. 7, 1, 1 dagegen den Namen Aigialos.

Bevölkerung aus Lakonien und der Argolis eroberten die Achäer Aigialeia und gaben ihr den Namen Achaia. Letzter Zufluchtsort der ionischen Urbewohner Achaias war Helike, die in der mythischen Überlieferung von Ion selbst gegründet worden war und nach seiner Gattin benannt wurde[64]. Bereits also in der Zeit, als Achaia ionisch war, stellte Helike die bedeutendste Stadt dieser Landschaft dar. Hier befand sich das Heiligtum des Poseidon Helikonios (**Ac 4**), die wichtigste Kultstätte der Ioner von Aigialeia. K. Tausend geht in diesem Kontext zu Recht von einem ionischen Stammkult aus[65]. Nach den literarischen Quellen haben die Achäer die bereits vorhandenen Siedlungen übernommen und beteiligten sich darüber hinaus auch an dem Kult des Poseidon Helikonios. Einen ebenfalls rein ionischen Stammkult des Poseidon Helikonios gründeten der Sage nach die vertriebenen Ioner in ihrer neuen Heimat an der kleinasiatischen Küste[66].

Wegen des Mangels an konkreten Informationen in der schriftlichen Überlieferung über Helike und der völligen Zerstörung der Stadt im Jahre 373/2 v.Chr. ist die genaue Struktur der frühen achäischen Amphiktyonie und die Rolle der poseidonischen Kultstätte hierin in der Forschung immer noch sehr umstritten. Einziger unbestrittener Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß Helike bis zu seiner Zerstörung das politische und religiöse Zentrum Achaias darstellte, das nach der Katastrophe von 373/2 v.Chr. von Aigion ersetzt wurde. Es gibt grundsätzlich zwei unterschiedliche Richtungen in der Deutung der Rolle des Poseidon-Helikonios-Kultes in der frühen achäischen Amphiktyonie: a) Religiöses Zentrum und Versammlungsort der Achäer war von Anfang an das Heiligtum des Zeus Homarios in der Chora von Helike, das auch nach der Zerstörung der Stadt diese Rolle beibehielt[67]. b) Bis 373/2 v.Chr. bildete das Heiligtum des Poseidon Helikonios das kultische Zentrum der Amphiktyonie, das erst nach dem Untergang Helikes von der Kultstätte des Zeus Homarios ersetzt wurde[68].

Für erstere Interpretationsmöglichkeit ist eine häufig zitierte Stelle bei Polybios von eminenter Bedeutung: Um die Mitte des 5. Jhs. entschlossen sich die italischen Städte Kroton, Sybaris und Kaulonia, die πολιτεία der Achäer zu imitieren (μιμηταὶ γενέσθαι). Sie wollten ein gemeinsames Heiligtum des Zeus Homarios gründen, darin ihre Versammlungen stattfinden lassen und die achäischen Traditionen und Gesetze übernehmen[69]. C. Morgan und J. Hall haben überzeugend dargelegt, daß die Absicht Polybios' in diesem Kontext keineswegs die Dokumentation der Frühgeschichte Achaias *per se* war. Polybios wollte vielmehr aufzeigen, daß die Prinzipien des achäi-

---

[64] Paus. 7, 1, 3-4.

[65] Amphiktyonie und Symmachie 21.

[66] ebenda 90ff.

[67] A. Aymard, in: Mélanges offerts à M. Octave Navarre (1935) 453ff.; ders., Les assemblées de la confédération achaienne. Étude critique d'institutions et d'histoire (1938) 277ff.; J.K. Anderson, BSA 49, 1954, 80f.; J.A.O. Larsen, Greek Federal States: Their Institutions and History (1968) 84f; M. Osanna, DialA 7, 1989, 56ff.; L'Aphrodite grecque 244ff.; Acaia antica 208. F.W. Walbank, in: P. Flensted-Jensen (Hrsg.), Further Studies in the Ancient Greek Polis (2000) 25f. vertritt eine leicht differenzierte These: Das Homarion lag immer im Territorium der Stadt Aigion.

[68] RE I (1894) 160 s.v. Achaia (Toepffer); J. Herbillon, Les cultes de Patras. Avec une prosopographie patréenne (1929) 8f.; Amphiktyonie und Symmachie 21ff.; Morgan – Hall, Achaia 194ff.; K. Freitag, Der Golf von Korinth. Historisch-topographische Untersuchungen von der Archaik bis in das 1. Jh. v.Chr. (1999) 262ff.

[69] Polyb. 2, 39, 5-6. Zum Heiligtum des Zeus Homarios in Unteritalien s. Osanna a.O.

Digitized by Google Original from

schen Koinon seiner Tage auf uralten Traditionen basierten. Darüber hinaus stünde die Zerstörung von Sybaris um 515/10 v.Chr. durch Kroton ebenfalls einer wörtlichen Interpretation der Polybiosstelle entgegen[70]. Das Schweigen der Quellen über eine eventuell zentrale Rolle des Poseidion in der achäischen Amphiktyonie läßt sich m.E. dadurch einleuchtend erklären, daß mit Ausnahme Herodots die restlichen Quellen über Helike aus der Zeit nach dessen Katastrophe stammen, als sich das sakrale Zentrum des Koinon bereits im Heiligtum des Zeus Homarios befand.

Die zweite Interpretationsmöglichkeit, der ich mich auch anschließen möchte, basiert vor allem auf der eminenten Bedeutung des ionischen Poseidon-Helikonios-Kultes in Achaia, die bereits von Homer bestätigt wird[71]. Aussagekräftig ist in dieser Hinsicht auch die Tatsache, daß die ionische Amphiktyonie in Kleinasien, das Panionion, ihr sakrales Zentrum im Heiligtum des Poseidon Helikonios auf der Mykalehalbinsel hatte und ihren mythischen Ursprung auf das Mutterheiligtum in Helike zurückführte. Als die Gesandten der ionischen Städte Kleinasiens um die Architekturpläne des Poseidions von Helike baten, taten dies nicht nur bei den Bewohnern von Helike, sondern auch bei den Achäern[72]. Sollte das Heiligtum des Poseidon Helikonios eine rein helikesiche und keine panachäische Kultstätte gewesen sein, gäbe es für die Ioner Kleinasiens keinen Grund, ihre Bitte vor den Achäern vorzutragen. Es kann außerdem kaum ein Zufall sein, daß die ersten achäischen Bundesprägungen mit dem Zeuskopf um 371 v.Chr., also kurz nach der helikesischen Katastrophe zum ersten Mal in Umlauf kommen[73]. Aus diesen Gründen erscheint mir die Hypothese von Tausend, die in ähnlicher Form auch von Morgan und Hall geäußert wurde, am sinnvollsten[74]: Ursprünglich war das Heiligtum des Poseidon Helikonios Zentrum eines Stammkultes aller Ioner in der später Achaia genannten nordpeloponnesischen Landschaft. Die Achäer, die nach der dorischen Wanderung das Gebiet okkupierten, übernahmen die ionischen Bräuche und organisierten ihre Siedlungen ebenfalls in einer losen Amphiktyonie um das helikesische Poseidion. Erst nach 373/2 v.Chr. wird das Zeus-Homarios-Heiligtum unter der Aufsicht Aigions zum religiösen Zentrum des achäischen Bundes. Ein oder zwei Jahre später erscheinen auch die ersten Münzen des achäischen Koinon mit dem Kopf des neuen Bundesgottes als Emblem.

Umstritten ist auch der Zeitpunkt der Umwandlung der achäischen Amphiktyonie von Helike zu einem primär politische Ziele verfolgenden Bund. J.A.O. Larsen und J. Toepffer gingen davon aus, daß das Poseidonheiligtum von Helike bereits im 8. oder 7. Jh. zentraler Punkt eines Bundes und keiner Amphiktyonie war[75]. J.K. Anderson lehnte eine Datierung der Gründung des achäischen Bundes vor dem 5. Jh. ab[76]. Tausend datierte schließlich die Gründung des Koinon um die Mitte des 6. Jhs. und erkannte darin eine Reaktion auf die expansiven Bestrebungen Spartas gegen die

---

[70] Morgan – Hall, Achaia 195.

[71] *Il.* 8, 203.

[72] Strab. 8, 7, 2.

[73] B.V. Head, Historia Numorum ^{2}(1911) 416.

[74] Amphiktyonie und Symmachie 25f.; Morgan – Hall, Achaia 196.

[75] Larsen a.O. 82f.; Toepffer a.O. 159f.

[76] Anderson a.O. 76ff. Von einer Gründung des Koinon in klassischer Zeit geht auch A. Aymard, Les assemblées de la confédération achaienne. Étude critique d'institutions et d'histoire (1938) 152 aus.

nicht-dorischen Regionen der Peloponnes[77]. Die Quellenlage erlaubt m.E. keineswegs eine eindeutige Präzisierung des Gründungsdatums des Koinons, da die schriftliche Überlieferung erst für den Hellenismus klare Aussagen macht. Die Untersuchungen von Morgan und Hall über die Poliswerdung in Achaia haben allerdings deutlich gemacht, daß Urbanisierungsprozesse in dieser Landschaft ein Phänomen der klassischen Zeit darstellen[78]. Eine solche Feststellung schließt natürlich die Existenz eines politisch motivierten Bundes von achäischen Poleis bereits im 8. oder 7. Jh. definitiv aus und läßt die Tausend'sche Datierung im 6. Jh. ebenfalls problematisch erscheinen. Somit gewinnt die alte These Andersons erneut an Attraktivität.

Man sollte m.E. für die Zeit vor dem 4. Jh. von einer amphiktyonisch organisierten Kultgemeinschaft ohne gemeinsame politische Ziele ausgehen, die erst nach der Zerstörung Helikes eindeutig zu einem politischen Organ, zu einem Bund wurde. Für eine solche Entwicklung spricht aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Änderung des Schutzpatrons, da Poseidon in allen seinen peloponnesischen Amphiktyonien offensichtlich als zentrale, vereinigende Götterfigur einer Kultgemeinschaft und nicht als Gottheit mit primär oder sogar ausschließlich politischem Inhalt fungierte. Dies würde bedeuten, daß nach der Umwandlung der Zielsetzung der alten Amphiktyonie – vielleicht war sogar die Zerstörung Helikes der Auslöser dieser Änderung – und deren Entwicklung zu einem politischen Bund Zeus eine geeignetere Repräsentationsfigur darstellte[79].

9.2.2. Die Amphiktyonie von Kalaureia

Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia (**Arg 10**) bildete das Zentrum einer Amphiktyonie, über die wir unzureichend informiert sind. Die einzigen Zeugnisse für die Existenz dieser Gemeinschaft sind eine Strabostelle und eine hellenistische Inschrift des 3. Jhs. v.Chr. Dank Strabo kennen wir die einzelnen Mitglieder der Amphiktyonie: Ägina, Athen, Epidauros, Hermione, Nauplia, das böotische Orchomenos und Prasiai. Man darf davon ausgehen, daß Troizen als die das Heiligtum kontrollierende Gemeinde ebenfalls der Amphiktyonie angehörte. In späterer Zeit tritt Argos in Vertretung von Nauplia und Sparta in Vertretung von Prasiai in die Amphiktyonie ein[80]. Die Inschrift belegt die Existenz dieser Institution in hellenistischer Zeit, die ausdrücklich als Amphiktyonie bezeichnet wird, und überliefert darüber hinaus das Vorhandensein von Hieromnamonen[81].

Sowohl das Gründungsdatum als auch der eigentliche Zweck des Bundes sind in der Forschung immer noch sehr umstritten. Die Zerstörungsdaten von Nauplia und Prasiai bieten jedoch einen relativ sicheren chronologischen Anhaltspunkt. Beide

---

[77] Amphiktyonie und Symmachie 23f.

[78] Morgan – Hall, Achaia 164ff.

[79] N. Pharaklas, in: Helike II 214ff. hält die Legende der helikesischen *asebeia* für ein Konstrukt der Stadt Aigion, wodurch ein eventueller Wiederaufbau der großen Konkurentin in Achaia verhindert werden sollte. Vielleicht hat Aigion darüber hinaus auch den Wechsel des göttlichen Patrons der Amphiktyonie in die Wege geleitet, um jegliche Verbindung zu Helike zu tilgen.

[80] Strab. 8, 6, 14: ἦν δὲ καὶ ἀμφικτυονία τις περὶ τὸ ἱερὸν τοῦτο ἑπτὰ πόλεων, αἳ μετεῖχον τῆς θυσίας· ἦσαν δὲ Ἑρμιών, Ἐπίδαυρος, Αἴγινα, Ἀθῆναι, Πρασιεῖς, Ναυπλιεῖς, Ὀρχομενὸς ὁ Μινύειος· ὑπὲρ μὲν οὖν Ναυπλίων Ἀργεῖοι συνετέλουν, ὑπὲρ Πρασιέων δὲ Λακεδαιμόνιοι.

[81] IG IV 842.

Google Original from

Städte wurden relativ früh von Argos bzw. Sparta zerstört. Nauplia wurde wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 7. Jhs., kurz nach dem zweiten Messenischen Krieg zerstört; das genaue Datum ist jedoch nicht bekannt. Von Prasiai wissen wir mit Sicherheit durch literarische Quellen, daß es kurz nach 550 v.Chr. zerstört wurde[82]. Damit gewinnen wir sichere *termini ante quos* für die Existenz der kalaureatischen Amphiktyonie. Darüber hinaus haben wir jedoch keinerlei Anhaltspunkte für die Bestimmung der Gründungszeit der Amphiktyonie.

Th. Kelly hatte m.E. zumindest teilweise mit seiner Annahme recht, daß die Amphiktyonie in irgendeiner Form eng mit dem Kultbeginn im kalaureatischen Heiligtum zusammenhängt. Das Poseidonheiligtum lag im Zentrum des Gebietes, das von den Mitgliedern der Amphiktyonie kontrolliert wurde[83], so daß man annehmen darf, daß das Poseidion unter anderem wegen seiner günstigen geographischen Lage zum religiösen Zentrum der Amphiktyonie wurde. Da allerdings die mykenischen Funde aus der Kultstätte in keinem Zusammenhang zu dem Kultbetrieb stehen, darf ausgeschlossen werden, daß die Amphiktyonie in dieser Zeit auf Kalaureia gegründet wurde, wie in der Vergangenheit oft angenommen worden ist[84]. Einige Forscher versuchten, die Amphiktyonie in das ausgehende 10. bzw. in das 9. Jh. zu datieren[85]. Die ersten Funde jedoch, die die Existenz eines allem Anschein nach bescheidenen Kultes belegen, stammen aus spätgeometrischer Zeit, was zu der Annahme geführt hat, die Amphiktyonie in das späte 8. Jh. zu datieren[86]. Kelly wollte diese Funde in Verbindung zu einem Heroenkult in den mykenischen Gräbern setzen[87]; dazu fehlen jedoch jegliche Anhaltspunkte. Es ist eher anzunehmen, daß der Poseidonkult auf Kalaureia

---

[82] Nur Theopompos (FGrHist 115 F 383) und Pausanias (4, 35, 2) überliefern die Zerstörung Nauplias durch Argos, und beide Autoren setzen diesen Vorfall kurz nach dem zweiten Messenischen Krieg an, vgl. Th. Kelly, A History of Argos to 500 B.C. (1976) 88f.; J. Hall, AJA 99, 1995, 583f.; M. Piérart, in: M.H. Hansen (Hrsg.), The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre 4 (1997) 325ff. Für die Zerstörung von Prasiai besitzen wir genauere chronologische Anhaltspunkte: Herodot (1, 82) überliefert, daß die Stadt kurz nach der Mitte des 6. Jhs. von den Lakedaimoniern zerstört wurde.

[83] Eine solche topographische Situation mit dem gemeinsamen Heiligtum im Zentrum des Gebietes einer Amphiktyonie manifestiert sich sehr eindrucksvoll im lesbischen Koinon des 2. Jhs. v.Chr.: Die vier Mitgliedstädte – Mytilene, Methymna, Antissa und Eressos – liegen alle an der Peripherie der Insel mit dem Bundesheiligtum im Zentrum der Insel, in Messa, s. G. Labarre, Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale (1996) 70ff.

[84] K.O. Müller, Aegineticorum liber (1817) 30ff.; Kalaureia 287; A. Frickenhaus – W. Müller, AM 35, 1911, 37f.; J. Penrose Harland, AJA 29, 1925, 160ff. bes. 168; F. Vian, RA 39, 1952, 134; N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972) 20.

[85] R.M. Cook, PCPS N.S. 8, 1962, 21 datierte die Amphiktyonie auf den Anfang des 9. Jhs., weil die Ähnlichkeiten der Keramikstile der Regionen, die an der Kultgemeinschaft beteiligt waren, in dieser Zeit auffällig sind. J.N. Coldstream, Greek Geometric Pottery (1968) 342f. datierte die Amphiktyonie anhand einer Scherbe aus dem Heiligtum des Poseidon ebenfalls in das 9. Jh. A.M. Snodgrass, The Dark Ages of Greece (1971) 402 datierte die Amphiktyonie am Ende des 10. – Anfang des 9. Jhs. Chr. Sourvinou-Inwood, Theseus as Son and Stepson, 40. Suppl. BICS (1979) 20 mit Anm. 96 schloß sich letzterer Meinung an. R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 75 gibt einer Datierung ins späte 10. oder 9. Jh. den Vorzug.

[86] K.J. Beloch, Griechische Geschichte II ^{2}(1911) 329f.; G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) 45. Tausend (Amphiktyonie und Symmachie 14f.) datiert die Gründung der Amphiktyonie um 700 v.Chr.

[87] Th. Kelly, AJA 70, 1966, 117.

Original from

in spätgeometrischer Zeit beginnt, als die ersten Weihungen einsetzen[88]. U. v. Wilamowitz-Moellendorff brachte die Gründung der Amphiktyonie mit dem Bau des archaischen Tempels in direkte Verbindung und datierte sie dementsprechend in das 6. Jh.[89]. Eine genauere Festlegung des Gründungsdatums der Amphiktyonie auf Kalaureia, wie dies von Kelly vorgenommen wurde[90], ist m.E. nicht möglich; man kann lediglich einen allgemeinen zeitlichen Rahmen zwischen dem Anfang der spätgeometrischen Zeit 750/40 v.Chr. und der zweiten Hälfte des 7. Jhs., als Nauplia von Argos zerstört wird, aufstellen.

Im Jahre 1991 wurden an der östlichen Küste der Halbinsel Methana bei der Kapelle des Agios Konstantinos die Reste eines mykenischen Heiligtums ausgegraben. Fünf Räume wurden hierbei entdeckt; die Ausgräberin konnte in diesem Komplex den Raum A überzeugend als den Kultraum interpretieren. Anhand der Tonstatuetten in der Gestalt von Stieren, Reitern (sowohl auf Pferden als auch auf Stieren) und Wagen mit Pferden oder Stieren als Zugtieren wurde der Kultinhaber mit einer männlichen Gottheit identifiziert. E. Konsolaki denkt hierbei an Poseidon Hippios oder Taureios[91]. Obwohl es sich sicherlich um eine gewagte, kaum nachzuweisende Hypothese handelt, könnte man m.E. mit folgenden Überlegungen die verschiedenen Datierungsvorschläge bezüglich der Gründungsfrage sinnvoll miteinander kombinieren: Demnach wurde eine erste Amphiktyonie bereits in mykenischer Zeit gegründet, die als religiöses Zentrum und Zusammenkunftsort der Mitglieder das Heiligtum auf Methana hatte. Offensichtlich überlebte die Amphiktyonie die sog. Dunklen Jahrhunderte nicht, während die methanische Kultstätte allem Anschein nach ebenfalls verlassen wurde. Im ausgehenden 8. Jh. – in der Zeit als der Kult in der kalaureatischen Kultstätte begann – wurde die Amphiktyonie mit einem neuen, leicht südöstlich verlagerten Kultzentrum neugegründet. Wahrscheinlich wurde bereits vor dem 5. Jh. die Amphiktyonie erneut aufgegeben, um irgendwann in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. wiederbelebt zu werden. Die intensive Bautätigkeit im 4. Jh. – drei Säulenhallen und die Monumentalisierung der Eingangssituation – spricht m.E. für eine Datierung der Wiederbelebung der Amphiktyonie von Kalaureia in diese Zeit, da solche umfangreichen Baumaßnahmen auf die Amphiktyonen und deren vereinte finanzielle Möglichkeiten zurückgehen. Lehnt man eine Verbindung zwischen der mykenischen Kultstätte auf Methana und der späteren Amphiktyonie von Kalaureia ab, sollte man m.E. von einer Gründung der Amphiktyonie im ausgehenden 8. oder im 7. Jh. ausgehen, denn eine frühere Datierung lassen die archäologischen Zeugnisse aus dem kalaureatischen Heiligtum momentan nicht zu[92].

---

[88] s. Kap. III 4.1. Von einer Datierung um die Mitte des 8. Jhs. geht auch A. Gadolou, in: Peloponnesian Sanctuaries 40.

[89] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse 1896, 158ff.

[90] Kelly a.O. 113ff. Anhand der im Heiligtum gefundenen protokorinthischen Keramik datiert er die Gründung der Amphiktyonie um ca. 680 v.Chr. E. Curtius, Hermes 10, 1876, 385ff. datierte die Gründung der Amphiktyonie um die Mitte des 7. Jhs.

[91] E. Konsolaki, ADelt 46, 1991 [1996], Chron., 71ff.; dies., in: Peloponnesian Sanctuaries 25ff. bes. 35.

[92] Die erneuten Grabungen des Swedish Institute at Athens im Juni 1997 am Heiligtum des Poseidon von Kalaureia haben lediglich Reste eines nicht näher zu definierenden SH III C Gebäudes zu Tage gebracht, das erst im 5. oder 4. Jh. v.Chr. zugeschüttet wurde, s. ARepLond 44, 1997/98, 19f.

Google Original from

Ebenso unklar ist auch das Ziel der Amphiktyonie; da die Quellen hierüber schweigen, wurde über diese Frage viel spekuliert. Die ursprüngliche Amphiktyonie von Kalaureia wurde in der Forschung unter anderem als eine militärische und politische Allianz gegen Argos oder auch gegen Sparta gedeutet[93]. Andere Interpretationen reichen bis hin zu einem Bund von Städten, die hauptsächlich mit Fischfang ihre Einnahmen erzielten[94]. Keine Amphiktyonie und kein Bund hatte jedoch nur einen einzigen Zweck, es war immer ein komplexes Geflecht aus politischen und wirtschaftlichen Interessen und religiösen Verbindungen, das zu solchen Allianzen geführt hat. Wahrscheinlich hat auch der Seehandel eine Rolle bei der Gründung der Amphiktyonie gespielt, da es sich bei allen Mitgliedern entweder um Küstenstädte oder wie bei Orchomenos[95] um Städte mit einem Hafenort handelt. G. Busolt und H. Swoboda wollten in der Amphiktyonie eine Art Kontrolleur des Seeverkehrs im saronischen Golf erkennen[96]; dagegen glaubten unter anderen v. Wilamowitz-Moellendorff und J. Penrose Harland, daß die amphiktyonischen Städte sich zusammengetan hatten, um sich gemeinsam vor der Piraterie zu beschützen[97]. T.J. Figueira vertrat die genau entgegengesetzte These: Die Amphiktyonie richtete sich nicht gegen die Piraterie, sondern betrieb sie ganz im Gegenteil selbst gegen die großen Handelsmächte der archaischen Zeit, Chalkis, Eretria und Korinth[98]. U. Sinn sah in der Amphiktyonie »ein Forum des vorsoglichen Ausgleichs widerstreitender Interessen« der Mitgliedstädte[99]. A. Gadolou sah schließlich in der kalaureatischen Amphiktyonie die »combined efforts of several communities to obtain power and establish their position«; sie betonte aber zugleich die religiöse Komponente der Amphiktyonie[100].

Tausend erkannte m.E. zu Recht das primäre Ziel der Amphiktyonie in der gemeinsamen Kultausübung im Poseidion von Kalaureia. Er wagte darüber hinaus einen weiteren Schritt und sah als Gemeinsamkeit der Amphiktyonen ihr »Nicht-Dorertum in einer dorischen Umwelt«[101]. Letzteres trifft eventuell auf die ursprünglichen Mitglieder zu, aber keineswegs auf die Zeit, als Argos und Sparta der Amphiktyonie beitraten. Die gemeinsame Kultausübung in der poseidonischen Kultstätte scheint eine viel wichtigere Rolle gespielt zu haben, da die ethnische Abgrenzung ab einer gewissen

---

[93] Kelly a.O. 119ff.; M.F. Billot, Archaiognosia 6, 1989-90, 64f.

[94] J. Bintliff, Natural Environment and Human Settlement in Prehistoric Greece (1977) 350.

[95] Kelly a.O. 121 mit Anm. 66. Curtius (Peloponnesos II 389f.) meinte, daß Strabo sich geirrt habe und daß nicht das böotische, sondern das arkadische Orchomenos Mitglied der kalaureatischen Amphiktyonie gewesen sei.

[96] G. Busolt – H. Swoboda, Griechische Staatskunde II ^{3}(1926) 1280f.

[97] Wilamowitz-Moellendorff a.O. 164; J. Penrose Harland, AJA 29, 1925, 168f.

[98] T.J. Figueira, Aegina. Society and Politics (1986) 186f.

[99] U. Sinn, Einführung in die Klassische Archäologie (2000) 179. Amphiktyonien oder Bünde sind allerdings keine Diskussionsforen für Streitpartner, sondern Gemeinschaften mit gemeinsamen religiösen und eventuell politischen Interessen und Zielen.

[100] A. Gadolou, in: Peloponnesian Sanctuaries 93.

[101] Amphiktyonie und Symmachie 18f. Die ethnische Zugehörigkeit spielte häufig eine wichtige Rolle im religiösen Alltag; eine *lex sacra* des 5. Jhs. aus Paros (F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques [1969] Nr. 110) verbot z.B. dorischen Fremden die Teilnahme am Kult der Kore auf der Insel, s. auch P.A. Butz, in: The Role of Religion 82ff. Aus mir nicht nachvollziehbaren Gründen sieht K. Waldner, Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis (2000) 67 Anm. 93 in Kalaureia einen Versammlungsort der Ioner.

Original from

Zeit nicht mehr möglich oder auch gewollt war. Es ist in dieser Hinsicht von Bedeutung, daß fünf der sieben ursprünglichen Mitglieder und auch später Sparta oder Argos einen oder mehrere wichtige Poseidonkulte hatten[102]. Auch für Prasiai oder Orchomenos sollte man – allerdings mit Vorbehalt – einen Poseidonkult annehmen. Der maritime Aspekt Poseidons und eventuell die Existenz mindestens eines wichtigen Poseidonkultes fast in jeder Stadt der Amphiktyonie haben allem Anschein nach zur Auswahl eines Poseidonheiligtums als Zentrum der Amphiktyonie beigetragen.

9.2.3. Die Amphiktyonie von Samikon

Eine der wichtigsten, vielleicht sogar die bedeutendste Kultstätte in Triphylien war das Heiligtum des Poseidon Samios, ein heiliger Hain in der Nähe der Küste (**El 4**). Die literarische Überlieferung über das Heiligtum ist äußerst schweigsam; lediglich Strabo weiß Näheres über die Kultstätte zu berichten, obwohl er, wie er selbst indirekt zugibt, das triphylische Poseidion nie besucht hat[103]. Dem Bericht von Strabo ist auch die Tatsache zu verdanken, daß wir über die Existenz einer Amphiktyonie der triphylischen Städte mit dem Poseidion als sakralem Zentrum informiert sind. Die Städte Triphyliens hatten sich verpflichtet, dem Heiligtum des Poseidon Samios Abgaben abzuliefern[104]. In dieser Information erkannte bereits E. Curtius einen wichtigen Hinweis auf die Existenz einer samischen Amphiktyonie[105].

Die *epimeleia* des Heiligtums hatten die Bewohner der Stadt Makistos. Ob allerdings die Kultstätte auch zum Gebiet dieser Stadt gehörte, wie Tausend annimmt, läßt sich den Quellen nicht entnehmen[106]; das Heiligtum lag m.E. auf heiligem Land, das keinem bestimmten Staat gehörte, und die Makistier kümmerten sich lediglich um die Angelegenheiten des Kultplatzes[107]. Tausend ging zu Recht davon aus, daß es sich bei der samischen Amphiktyonie um »eine durch die Minyer begründete Kultgemeinschaft um das Poseidonheiligtum von Samikon« handelte, »an der sich die sechs minyischen Städte Triphyliens beteiligten«[108]. Der Gedanke der ethnischen Zusammengehörigkeit scheint bei den poseidonischen Kultgemeinschaften bzw. Amphiktyonien eine primäre Rolle gespielt zu haben[109].

---

[102] Ägina (**Arg 1, 2**); Argos (**Arg 3**); Athen: In dieser Stadt wird Poseidon mit zahlreichen Epitheta verehrt, unter anderem als Gaiaochos (IG II/III^2 3538, 5058), Hippios (IG I^3 383), Phytalmios (IG II/III^2 5051). Auch die Präsenz des Gottes auf der Athener Akropolis spricht m.E. für sich; Epidauros (**Arg 5, 6**); Hermione (**Arg 8, 9**); Nauplia (**Arg 12**); Sparta (**La 5-13**).

[103] Strab. 8, 3, 17, er schreibt ausdrücklich, daß er das referiert, was gesagt wird (ὡς εἴρηται).

[104] Strab. 8, 3, 13: συντελοῦσι δ' εἰς τὸ ἱερὸν πάντες Τριφύλιοι. Bezeichnenderweise umschreibt der Begriff συντέλεια in klassischer Zeit das böotische Koinon, vgl. A. Schachter, in: P. Flensted-Jensen (Hrsg.), Further Studies in the Ancient Greek Polis (2000) 14.

[105] Peloponnesos II 80.

[106] Amphiktyonie und Symmachie 19.

[107] Zu Heiligtümern auf sog. Niemandsland s. A. Chaniotis, Ktéma 13, 1988, 21ff.

[108] Amphiktyonie und Symmachie 20.

[109] Allgemein zum Thema der ethnischen Identität in der griechischen Antike s. J.M. Hall, Ethnic Identity in Greek Antiquity (1997); zur wechselseitigen Beziehung zwischen zentralen Kultplätzen und Ethnos bzw. Ethnosidentität s. zuletzt C. Morgan, in: L.G. Mitchell – P.J. Rhodes (Hrsg.), The Development of the Polis in Archaic Greece (1997) 168ff.; dies., Early Greek States Beyond the Polis (2003) 107ff.

Digitized by Google Original from

Trotz der vorhandenen Kultgemeinschaft hatte jede triphylische Stadt ihre eigenen politischen Ziele, so daß man keineswegs von einer politisch orientierten Vereinigung der Poleis in Triphylien ausgehen dürfte. Die samische Amphiktyonie blieb in ihrer gesamten Geschichte offenbar eine Kultgemeinschaft mit einer eventuell vorhandenen, politisch konnotierten Repräsentationsaufgabe: die deutliche Abgrenzung – auch im Kultgeschehen – vom nördlich gelegenen Elis. Bereits im 5. Jh. beginnen die Auseinandersetzungen der triphylischen Städte mit Elis, die erst im Jahre 146 v.Chr. mit der endgültigen Einigung Triphyliens mit Elis beendet werden[110]. Um diese Zeit wird auch das samische Heiligtum aufgegeben: Pausanias sah im 2. Jh. n.Chr. die bronzene Kultstatue des Poseidon Samios auf der Agora von Elis (**El 1**), wohin sie nach der Auflösung des religiösen Zentrums Triphyliens von den Eleern gebracht worden war[111].

9.2.4. Das Koinon der Lakedaimonier bzw. der Eleutherolakonen

Um 195 v.Chr. wurde wahrscheinlich nach einer Initiative der südlakonischen Stadt Gytheion das Koinon der Lakedaimonier gegründet[112]. Mitglieder dieses Koinon wurden die ehemaligen Perioikenstädte, die bei den Kämpfen zwischen Flamininus und Nabis ihre Freiheit erlangten[113]. S. Accame geht dagegen davon aus, daß die Gründung des Koinon der Lakedaimonier erst nach 146 v.Chr. erfolgte[114]. In augusteischer Zeit – noch vor 2 v.Chr. – wurde das Koinon umorganisiert und erhielt den Namen Koinon der Eleutherolakonen[115].

Neben dem Heiligtum des Apollon Hyperteleates bei Asopos wurde das Heiligtum des Poseidon Tainarios (**La 14**) auf dem gleichnamigen Kap zum religiösen Zentrum des Koinon[116]. Hier wurden offizielle Dokumente des Bundes aufgestellt[117]. Die tainarische Kultstätte stellte in der Antike einen der bedeutendsten Kultplätze Lakoniens dar und war darüber hinaus eines der berühmtesten Poseidia in der griechischen Welt. Obwohl die Beziehung der vordorischen Bevölkerung zu diesem Heiligtum m.E. manchmal überbetont wurde, darf man davon ausgehen, daß der in der Tat vordorische Kult des Poseidon Tainarios einen besonderen ideellen Stellenwert für

---

[110] RE VII A 1 (1939) 200f. s.v. Triphylia (Bölte); N. Yalouris, Αρχαία Ήλις. Το λίκνο των Ολυμπιακών αγώνων (1996) *passim*.

[111] Paus. 6, 25, 6.

[112] A. Gitti, RAL 15, 1939, 189ff.; P. Cartledge – A. Spawforth, Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities (1989) 77; J. Ducat, Les Hilotes, 20. Suppl. BCH (1990) 195ff.; N. Kennell, in: S. Hodkinson – A. Powell (Hrsg.), Sparta: New Perspectives (1999) 189ff.

[113] Paus. 3, 21, 7 berichtet von 24 Perioikenstädten, beschreibt aber aller Wahrscheinlichkeit nach die Mitgliedersituation in der Zeit des Augustus. Es ist keineswegs eindeutig geklärt, welche Städte genau zum Koinon der Lakedaimonier gehörten, denn auch Strab. 8, 5, 5 spricht allgemein von Perioiken und Heloten. s. zu diesem Problem vor allem Gitti a.O. 200ff.; Kennell a.O.

[114] S. Accame, Il dominio romano in Grecia dalla guerra acaica ad Augusto (1946) 124ff. Eine solche Datierung schließen auch Cartledge – Spawforth a.O. 90 nicht aus.

[115] Cartledge – Spawforth a.O. 101.

[116] Gitti a.O. 203; Accame a.O. 127; Kennell a.O. 195.

[117] IG V 1, 1226, 1227.

Digitized by Google Original from

die unterdrückten Perioiken und Heloten Lakoniens hatte[118]. Daher verwundert es nicht, daß diese Teile der lakonischen Bevölkerung bei der Erlangung ihrer Freiheit im Zuge des römischen Vordringens in Lakonien das Poseidon-Tainarios-Heiligtum als eines ihrer religiösen Zentren auswählten. Dennoch hat, wie ich glaube, das Erheben der ehrwürdigen poseidonischen Kultstätte zum Zentrum der befreiten Perioikenstädte weniger mit ihrer Bedeutung für die Heloten, als vielmehr mit der Tatsache zu tun, daß das Heiligtum des Poseidon Tainarios eindeutig der wichtigste Kultplatz dieser Region war. Ein neugegründetes Koinon machte ein Heiligtum zu einem seiner religiösen Zentren, das nicht nur ideell mit seinen Mitgliedern eng verbunden war, sondern darüber hinaus durch seinen Bekanntheitsgrad auch einen panhellenischen Glanz in die neue politische Institution mitbringen würde.

Im Gegensatz allerdings zu den bereits besprochenen Amphiktyonien um ein Poseidion war das Koinon in Lakonien keineswegs primär eine Kultgemeinschaft mit eventuell vorhandenen und in jedem Fall als sekundär zu betrachtenden politischen Zielen, sondern eindeutig ein politisches Medium: Das Koinon diente bereits bei seiner Gründung als ein Antipode Spartas in der südlichen Peloponnes.

9.2.5. Überblick

Poseidon als Beschützer von Amphiktyonien oder Koina scheint auf der Peloponnes eine besonders wichtige Stellung einzunehmen. Es ist bezeichnend, daß aus den vier frühen peloponnesischen Amphiktyonien, die Tausend in seiner Monographie untersucht, drei Poseidon als Patron aufweisen[119]. Zu den frühen Amphiktyonien von Helike, Kalaureia und Samikon gesellt sich erst zu Beginn des 2. Jhs. v.Chr. das Koinon der Lakedaimonier, das unter Augustus zum Koinon der Eleutherolakonen umbenannt wird.

Die vier poseidonischen Heiligtümer, die im Zentrum dieser Gemeinschaften standen, waren architektonisch von sehr unterschiedlicher Natur. Die Kultstätte des Poseidon Samios in Samikon wird in den Quellen eindeutig als ein heiliger Hain aus wilden Olivenbäumen mit einem Altar und eine Kultstatue aus Bronze beschrieben[120]. Auch das Heiligtum des Poseidon Helikonios im achaischen Helike wird in den Quellen als ein Temenos mit einem Altar und einer Bronzestatue bzw. lediglich als Hain des Poseidon charakterisiert[121]. In beiden Fällen spiegelt sich die Bedeutung des Kultortes keineswegs in der architektonischen Gestaltung wider; die Heiligtümer behalten ihren offenen Charakter eines *meeting place* ohne eine Monumentalisierung des materiellen Umfeldes bis ans Ende ihrer Nutzung – in Helike bis 373/2 v.Chr., in Samikon bis ca. 146 v.Chr. Dagegen zeigt die kalaureatische Kultstätte eine unterschiedliche Entwicklung: Der Kultort beginnt im 9. oder vielmehr im 8. Jh. v.Chr., wie die Kultstätten in Helike und Samikon, als ein offener Platz für den gemeinsamen Kult der versammelten Mitglieder. Erst im 6. Jh. beginnt die Monumentalisierung des Kultplatzes mit dem Bau des archaischen Peripteros. Eine deutliche Steigerung der bauli-

---

[118] R.W.M. Schumacher, in: Greek Sanctuaries 72ff. sieht sogar im tainarischen Poseidion eine ausschließlich von Sklaven, Heloten und Söldnern in Anspruch genommene Asylstätte.

[119] Amphiktyonie und Symmachie 8ff.

[120] Strab. 8, 3, 13. 17; Paus. 6, 25, 6.

[121] Diod. 15, 49, 2; Paus. 7, 24, 12.

Digitized by Google Original from UNIVERSITÄT OSNABRÜCK

chen Gestaltung erfährt die Kultstätte erneut ab dem beginnenden 4. Jh. v.Chr., als die Amphiktyonie offensichtlich neugegründet wird. Das tainarische Heiligtum sollte in diesem Kontext keine Rolle spielen, da es spät in seiner Geschichte zu einem der Kultzentren eines Koinon wurde, das somit auf seine architektonische Gestaltung und Entwicklung keinen Einfluß hatte. Die Unterschiede in dem architektonischen Bild zwischen der kalaureatischen auf der einen und der helikesischen sowie der samischen Kultstätte auf der anderen Seite lassen sich am besten durch die Mitglieder der jeweiligen Amphiktyonie erklären: Während die Poliswerdung und die damit zusammenhängende Monumentalisierung des urbanistischen Bildes in Achaia und Triphylien späte Phänomene darstellen, machen die meisten Mitglieder der kalaureatischen Amphiktyonie eine völlig andere städtische Entwicklung durch, die sich auch in der Monumentalisierung der eigenen Heiligtümer manifestiert – man denke in diesem Zusammenhang nur an Athen oder Ägina –, so daß die Situation in den jeweiligen Mitgliederstädten sich in dem Gestaltungwillen der gemeinsamen Kultstätte widerspiegelt[122].

Ungeachtet des Gründungsdatums läßt sich in allen vier besprochenen Gemeinschaften eine wichtige vereinigende Komponente feststellen: Es handelt sich um Verbindungen von Kollektiven, die entweder in der Tat sehr lange vor Ort lebten oder sich als autochthone Bevölkerung verstanden. In den poseidonischen Amphiktyonien, aber auch im viel späteren lakonischen Koinon vereinigen sich Städte mit einer Bevölkerung, die sich als vor- oder nicht-dorisch verstand. In Helike sind in der ursprünglichen Konstellation die Ioner von Aigialeia diejenigen, die die Amphiktyonie gründen. Nach der Vertreibung des ionischen Elements dieser Landschaft übernehmen die Achäer die Kontrolle der Amphiktyonie. In Samikon sind es die Triphylier, die sich als Urbewohner von Südelis verstehen und als solche die Amphiktyonie um das Heiligtum des Poseidon Samios gründen. Im Koinon mit der tainarischen Kultstätte als religiösem Zentrum verbinden sich erst in hellenistischer Zeit die vordorischen Elemente Südlakoniens, die sich auch durch die programmatische Namenswahl Lakedaimonier bzw. Lakones explizit von Sparta und dem dorischen Element differenzieren. Die kalaureatische Amphiktyonie in ihrer ursprünglichen Zusammensetzung stellt in dieser Hinsicht einen besonderen Fall dar: Die Mitglieder weisen keinesfalls eine gemeinsame ethnische Identität auf und lassen sich dafür primär durch ihr Nicht-Dorertum gemeinschaftlich charakterisieren. Auch die dorischen Mitglieder der Amphiktyonie wie Epidauros und vor allem Troizen und Hermione haben starke ionische ethnische Elemente. J.M. Hall machte darauf aufmerksam, daß in der Ostargolis die eminente Rolle Poseidons zusammen mit der starken Präsenz ionischer Elemente in der Bevölkerung und der mythisch-ethnographischen Tradition einhergeht[123]. Poseidon erscheint demnach auch durch seine wichtige Stellung im mykenischen Kulthorizont der Peloponnes, die mit Sicherheit nicht in Vergessenheit geriet, eine besondere Rolle im Zusammenhalt jener Bevölkerungsteile in dieser Landschaft gehabt zu haben, die sich von den Dorern auch mittels der Religion abgrenzen wollten. Nach dem Eintritt von Argos und vor allem von von Sparta hat sich die kalaureatische Amphiktyonie neu definiert: Nun war sie primär eine poseidonische Kultgemeinschaft.

---

[122] s. Kap. II 1.5.

[123] J.M. Hall, Ethnic Identity in Greek Antiquity (1997) 101.

Google Original from

Mit Ausnahme des hellenistischen Koinon der Lakedaimonier/Eleutherolakonen darf man davon ausgehen, daß die Gründung der drei frühen Amphiktyonien auf die gemeinsame Verehrung Poseidons und die dadurch wiederholt bestätigte Zusammengehörigkeit der Mitglieder aufgrund der Identifikation mit dem vordorischen Poseidon zurückging. Es handelte sich also um Kultgemeinschaften, die keine gemeinsamen politischen Ziele aufzuweisen hatten. Anders verhält es sich mit dem lakonischen Koinon: Bereits seine Gründung zielte auf die Beschränkung der spartanischen Macht in Lakonien. Die Wahl des tainarischen Poseidion zu einem der beiden kultischen Zentren des Koinon basierte sicherlich auch auf der ideellen Bedeutung des Kultplatzes für das vordorische Element der Bevölkerung Lakoniens; der überregionale Glanz des Heiligtums spielte allerdings m.E. eine ebenso wichtige Rolle: Es war demnach, wie es scheint, auch eine bewußt politische Entscheidung. Das Koinon suchte wahrscheinlich durch die Verbindung zum Poseidion einen Anschluß an die mythische und kultische Tradition der Zeit vor der dorischen Wanderung, um seine Existenz auch in dieser Hinsicht zu legitimieren und den ursprünglichen politischen Zustand dieser Landschaft unter der Schirmherrschaft Poseidons wiederherzustellen.

Digitized by Google Original from

Zusammenfassung

Nettuno s' onori! Quel nome risuoni
quel Nume s' adori, sovrano del mar.
Con danze e con suoni convien festeggiar.

W.A. Mozart, *Idomeneo*, atto I, scena II

Solche Tänze und Gesänge zu Ehren Poseidons haben wir in einigen Heiligtümern des Gottes auf der Peloponnes kennengelernt. Der poseidonische Kult hat sich nach eingehender Betrachtung des vorhandenen archäologischen, literarischen und epigraphischen Materials als sehr mannigfaltig erwiesen. Es wurde außerdem klar, daß seine Heiligtümer häufig wichtige religiöse Zentren darstellen, so daß eine Verbindung Poseidons mit dem Chaos (J.N. Bremmer) als unhaltbar gelten darf. Bereits im 11. Jh. v.Chr. bildet die panhellenische Kultstätte des Gottes am korinthischen Isthmos (**Ko 8**) einen solchen zentralen *meeting place* in Korinthien. Überhaupt gehört diese Kultstätte zu den ältesten Heiligtümern Griechenlands. Die Zahl der archäologisch nachweisbaren poseidonischen Kultstätten auf der Halbinsel nimmt im Laufe des 8., 7. und 6. Jhs. zu. Diese Jahrhunderte bilden zugleich die Blütezeit des peloponnesischen Poseidonkultes. Die neugegründeten Heiligtümer verteilen sich geographisch auf mehrere peloponnesische Landschaften: Hermione und Kalaureia in der Argolis (**Arg 8, 10**), Penteskouphia in Korinthien (**Ko 10**), Asea, Mantineia und Methydrion in Arkadien (**Ark 1, 4, 8**), die Kultstätte beim Amyklaion in Lakonien (**La 12**), Akovitika in Messenien (**Me 1**); Aigai und Helike in Achaia (**Ac 1, 4**) werden in dem homerischen Epos als berühmte Kultstätten des Poseidon angesehen, während bei Tainaron in Lakonien (**La 14**), Samikon in Elis (**El 4**) und Pylos in Messenien (**Me 3**) mythische Traditionen und literarische Überlieferungen ebenfalls für ein frühes Gründungsdatum sprechen.

In den darauffolgenden Jahrhunderten werden Neugründungen poseidonischer Kultplätze seltener, und diese Heiligtümer scheinen dann mit bestimmten historischen Ereignissen zusammenzuhängen: Hierzu gehören z.B. das Heiligtum des Poseidon Asphaleios und der Tempel des Hipposthenes und des Poseidon in Sparta (großes Erdbeben im Jahre 464 v.Chr.) (**La 5, 9**), das Heiligtum des Poseidon Epoptes in Megalopolis (**Ark 7**) und der Tempel des Poseidon auf der messenischen Agora (**Me 2**) (Gründung der beiden Städte durch den Thebaner Epameinondas). Zu einer erneuten Blüte der Verehrung des – vorwiegend maritimen – Poseidon auf der Peloponnes kommt es in der Kaiserzeit.

Der poseidonische Sakralraum erscheint in seiner architektonischen Gestaltung häufig bescheiden und beschränkt sich in den meisten Fällen nach Möglichkeit auf das Nötigste. Die mantineische Kultstätte (**Ark 4**) – immerhin das poliadische Heilig-

Digitized by Google Original from

tum der Stadt – blieb bis in die hadrianische Zeit ein kleiner Bau, während die bedeutendste Kultstätte Triphyliens, das Heiligtum des Poseidon Samios (**El 4**), bis ans Ende seiner Nutzung um die Mitte des 2. Jhs. v.Chr. ein einfacher Hain mit Kultstatue und Opferaltar blieb. Großangelegte Kultorte wie Isthmia (**Ko 8**) oder Kalaureia (**Arg 10**) scheinen eher die Ausnahme einer poseidonischen Kultstätte darzustellen. Zu einer solchen Auffassung des sakralen Raumes gehört eindeutig auch die häufige Verehrung Poseidons in Hainen wie beim korinthischen Penteskouphia (**Ko 10**).

Ein sicherlich auffälliges Charakteristikum der Präsenz Poseidons auf der Peloponnes – und nicht nur – ist das absolute Fehlen eines Akropolisheiligtums. Dagegen wird dieser Gott relativ oft auf einer Agoraanlage verehrt. Solche Agorakulte machen allerdings aus Poseidon keineswegs einen *theos agoraios*, sondern dokumentieren vielmehr die Angst eines Kollektivs vor der zerstörerischen Kraft des Gottes (Sparta [**La 5**], Argos [**Arg 3**]) oder demonstrieren den Besitzanspruch einer Polisgemeinde auf eine extraurbane Kultstätte Poseidons (Korinth [**Ko 7**], Sikyon [**Ko 11**], Sparta [**La 6**]). Häufiger erscheinen Heiligtümer des Gottes an Hafenanlagen, hier wird er sehr deutlich als der maritime Herrscher angesehen. Seine bedeutendsten Kultplätze liegen allerdings in der Chora: Standorte in der Nähe des offenen Meeres (Genesion [**Arg 7**]), an einer wichtigen Straße (Methydrion [**Ark 8**]), auf Weideplätzen (Therapne [**La 13**]) oder nah an binnenländischen Gewässern (Aigiai [**La 1**]) werden bevorzugt für die Errichtung poseidonischer Heiligtümer genutzt. Diese Tatsache resultiert allerdings nicht aus einer Trennung zwischen Göttern der Ordnung, die in der Polis bleiben dürfen, und solchen des Chaos, die in die Chora verbannt werden, sondern hängt eng mit der Natur Poseidons zusammen.

Poseidon gehört zu den wenigen männlichen Gottheiten, in deren Kult auch eine Frau das Priesteramt übernehmen konnte: Ein jungfräuliches Mädchen bis zu seiner Verheiratung auf Kalaureia (**Arg 10**) und eine bereits verheiratete Frau aus einer der vornehmsten Familien Spartas (**La 8**) dienten als Priesterinnen des Poseidon. Frauen als Priesterinnen im poseidonischen Kult scheinen eine Tradition gehabt zu haben, die bis in die mykenische Zeit zurückreicht: Aus dem bronzezeitlichen Pylos ist ebenfalls eine Priesterin des Gottes überliefert. Der einzige Fall auf der Peloponnes, bei dem ein Priester des Poseidon zugleich den eponymen Beamten einer Stadt darstellt, ist Mantineia (**Ark 4**), wo allerdings die poseidonische Kultstätte gleichzeitig auch das poliadische Heiligtum der Polis bildet. Für Troizen ist sogar die Heroisierung des Poseidon-Phytalmios-Priesters inschriftlich bezeugt (**Arg 16**).

Die peloponnesischen Poseidonfeste machen deutlich, daß der hippische Agon ein konstitutives Element der Festivitäten zu Ehren des Gottes darstellt. Mindestens sieben poseidonische Feste (Pohoidaia in Helos und Thuria, Rhieia, Poseidaia in Mantineia, Samia, Tainaria, Isthmia) weisen einen überregionalen oder im Falle der Isthmia sogar panhellenischen Charakter auf. Die Tainaria zeigen mit ihren Tänzen und *paidiai* am Strand, daß ein poseidonisches Fest oft eine fröhliche Angelegenheit sein kann. Ein Fest wie die äginetischen Thiasoi (**Arg 2**) dokumentiert die Bipolarität Poseidons, eines Gottes, der zugleich Errettung und Vernichtung bedeuten kann. Die troizenischen Geraistia (**Arg 15**) (ein sog. Fest der »verkehrten Welt«) bezeugt die enge Verbindung des Gottes mit einer älteren Weltordnung, als das Kollektiv mit einem Stamm und noch nicht mit einer Polisgesellschaft gleichzusetzen war.

Original from

In den überlieferten Opferritualen spielen immer wieder Gruppen eine Rolle, wohingegen private Opfer eher eine Seltenheit darstellen. Unter den an Poseidon adressierten Opfern nimmt das Pferdeopfer im argolischen Genesion (**Arg 7**) mit seiner Seltenheit und Einzigartigkeit eine besondere Position ein. Dieses Opfer dokumentiert unter anderem auch die enge Verbindung Poseidons zu diesem Tier, die vor allem in den mythischen Traditionen Arkadiens eine wichtige Rolle spielt. Eine ebenfalls enge Verbindung hat Poseidon zum Delphin, die noch intensiver in der Ikonographie des Gottes vorkommt: Hier symbolisiert der Delphin die positiven und der Dreizack die negativen, zerstörerischen Aspekte Poseidons.

In der Votivpraxis in den Kultstätten Poseidons bilden Metallobjekte eine besonders wichtige Gruppe. In der Zeit bis zum 6. Jh. handelt es sich – wie das Material vor allem aus Isthmia dokumentiert – vorwiegend um kleinformatige Tieridole, wie sie z.B. aus Olympia oder dem böotischen Kabirion bekannt sind. Eine Besonderheit der isthmischen Kultstätte (**Ko 8**) stellt die Weihung von Pferdegeschirr dar, die offensichtlich mit dem hippischen Agon zusammenhängt. Bronzeschmuck ist bis in das 6. Jh. überproportional vertreten, tritt allerdings als Votivgabe im Laufe der Zeit immer mehr in den Hintergrund; er wird allerdings nie völlig aufgegeben. Großformatige Bronzeskulpturen sind vorwiegend durch die literarische Überlieferung bekannt. In archaischer Zeit sind großformatige Votivgaben aus Stein in den peloponnesischen Heiligtümern des Poseidon eher selten, nehmen allerdings im Laufe der Zeit kontinuierlich zu. Gegenstände aus Ton sind wahrscheinlich vor allem wegen ihres niedrigen Preises in allen Jahrhunderten sehr beliebt.

Einen Ausnahmefall stellt die Kultstätte bei Penteskouphia (**Ko 10**) dar: Hier wurden fast ausschließlich bemalte Tonpinakes geweiht; allem Anschein nach hatten die korinthischen Töpfer und Vasenmaler eine besondere Vorliebe für dieses Heiligtum. Die meisten Votive in den poseidonischen Kultstätten werden zwar von Männern gestiftet, die Präsenz der Frauen unter den Weihenden darf aber auf keinen Fall unterschätzt werden. Schmuck wird Poseidon immer dargebracht. Eher seltener dagegen sind Weihungen von Frauen inschriftlich überliefert. In solchen Fällen treten allerdings die Frauen neben oder an der Stelle ihrer Männer als Stifterinnen auf. In den Fällen, wo der Grund der Dedikation bekannt ist, läßt sich feststellen, daß nicht um etwas gebeten, sondern für etwas bereits Geschehenes (meist Errettung) gedankt wird.

Die Oligofunktionalität Poseidons manifestiert sich auch in der Anzahl seiner Kultepiklesen. Am häufigsten erscheinen Epitheta, die allgemein mit dem Pferd oder konkreter mit der Pferdehaltung (Damaios, Hippios, Hippokourios) zu tun haben. Kultbeinamen, die den Poseidon als Erdbebengott ausweisen (Asphaleios, Gaiaochos, Seisichthon), sind auf der Peloponnes häufig, obwohl Poseidon Helikonios oder Tainarios ebenfalls mit dem Erdbeben in Verbindung gebracht werden. Auffällig ist jedoch die Feststellung, daß auf der Peloponnes solche Kultepitheta, die Poseidon als den maritimen Herrscher charakterisieren, selten sind.

Die Meereswelt, die binnenländischen Gewässer, die Pferdehaltung oder die seismische Aktivität sind Bereiche, in denen sich die Präsenz Poseidons am deutlichsten bemerkbar macht. Manchmal läßt sich ein absoluter Machtanspruch (Erdbeben) erkennen, dennoch muß Poseidon oft Aspekte der meisten Bereiche mit anderen Olympiern teilen (z.B. Pferdehaltung-Athena, maritimer Bereich-Aphrodite).

Digitized by Google Original from

Poseidon kommt auf der Peloponnes mit bestimmten Gottheiten unter sehr spezifischen Voraussetzungen zusammen. Amphitrite und Aphrodite stellen das weibliche Pendant des maritimen Poseidon dar, wobei Aphrodite eine wichtigere Stellung einzunehmen scheint. Die Kultverbindung mit Apollon, Athena oder Zeus hat im Normalfall einen politischen Hintergrund, während die Verbindung Poseidons mit Demeter in den Mythen Arkadiens den Gott in seinem chthonischen, erdgebundenen Aspekt zeigt. Es muß jedoch festgehalten werden, daß Poseidon im Grunde sehr selten als *synnaos* oder *homobomios* einer anderen Gottheit erscheint.

In sechs peloponnesischen Städten übernimmt Poseidon die Rolle der poliadischen Gottheit. Sieht man von Mantineia (**Ark 4**) ab, handelt es sich um Küstenstädte. In keinem dieser Fälle befindet sich die poliadische Kultstätte auf der Akropolis. Wichtiger erscheint allerdings die Funktion Poseidons in den peloponnesischen Amphiktyonien gewesen zu sein. Aus den vier bekannten frühen Amphiktyonien der Peloponnes haben drei Poseidon als ihren Schirmherrn (Helike [**Ac 4**], Kalaureia [**Arg 10**], Samikon [**El 4**]). Es handelt sich um Verbindungen von Kollektiven, die sich als autochthone Bevölkerung der jeweiligen Region betrachten. Die ethnische Zusammengehörigkeit spielt bei den frühen poseidonischen Amphiktyonien eine große Rolle. Der primäre Grund allerdings für die Gründung dieser Amphiktyonien ist die gemeinsame Verehrung Poseidon: Es handelt sich also in erster Linie um Kultgemeinschaften. Nur im Falle des hellenistischen Koinon der Lakedaimonier bzw. der Eleutherolakonen mit einem ihrer Zentren im tainarischen Heiligtum (**La 14**) spielt Politik eine bedeutsamere Rolle: Das Koinon sollte unter anderem als Gegenpol zu den Machtbestrebungen Spartas fungieren.

Die kurz zusammengefaßten Aspekte der poseidonischen Präsenz auf der Peloponnes machen deutlich, wie vielfältig der Kult dieses Gottes auf der Halbinsel gewesen ist und auf welcher Basis Diodor die Peloponnes als das Haus Poseidons bezeichnete. Es wird klar, daß die peloponnesischen Städte in der Tat eine besondere Verbindung zu Poseidon hatten: τὰς ἐν Πελοποννήσῳ πόλεις μάλιστα τῶν ἀθανάτων τὸν θεὸν τιμᾶν τοῦτον.

Bibliographie (Auswahl)

Accame S., *Il dominio romano in Grecia dalla guerra acaica ad Augusto* (1946)

Agallopoulou P., "Colonia Augusta Achaica Patrensis: ψευδοαυτόνομα νομίσματα της Πάτρας από τις ανασκαφές", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία* (1991) 211ff.

Aleshire S.B., *The Athenian Asklepieion. The People, the Dedications, and Their Inventories* (1989)

—, "The Demos and the Priests: The Selection of Sacred Officials at Athens from Cleisthenes to Augustus", in: Osborne R. – Hornblower S. (Hrsg.), *Ritual, Finance, Politics. Democratic Accounts Presented to D. Lewis* (1994) 325ff.

Aloni-Ronen N., "Hera and the Formation of Aristocratic Collective Identity: Evidence from the Argive Plain", *Scripta Classica Israelica* 16, 1997, 9ff.

Alroth B., "The Positioning of Greek Votive Figurines", in: Hägg R. – Marinatos N. – Nordquist G. (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988) 195ff.

—, *Greek Gods and Figurines* (1989)

—, "Visiting Gods", in: *Atti del Convegno Internazionale ANATHEMA: Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico 1989, ScAnt* 3-4, 1989/90, 301ff.

—, "Changes in Votive Practice? From Classical to Hellenistic. Some Examples", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence* (1998) 217ff.

Anderson C.A. – Dix T.K., "Politics and State Religion in the Delian League: Athena and Apollo in the Eteocarpathian Decree", *ZPE* 117, 1997, 129ff.

Anderson J.K., "A Topographical and Historical Study of Achaea", *BSA* 49, 1954, 72ff.

Anderson-Stojanovic V.R., "The Cult of Demeter and Kore at the Isthmus of Corinth", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 75ff.

Anderson-Stojanovic V.R. – Jones J.E., "Ancient Beehives from Isthmia", *Hesperia* 71, 2002, 345ff.

Angeli Bernardini P., "Una nuova fonte sull'istituzione dei giochi istmici (P.Oxy. 2451 fr. 1)", *QuadUrb* 16, 1973, 138ff.

Arafat K.W., *Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers* (1996)

Arvanitopoulos A.S., "Ἀνέκδοτοι ἐπιγραφαὶ καὶ πλαστικὰ μνημεῖα Τεγέας", *AEphem* 1907, 104ff.

—, "Ἔρευναι ἐν Ἀργολίδι κατὰ τὸ ἔτος 1916", *Prakt* 1916, 72ff.

Atherton P., "The City in Ancient Religious Experience", in: Armstrong A.H. (Hrsg.), *Classical Mediterranean Spirituality* (1986) 314ff.

Auffarth Chr., *Der drohende Untergang* (1991)

—, "Protecting Strangers: Establishing a Fundamental Value in the Religions of the Ancient Near East and Ancient Greece", *Numen* 39, 1992, 193ff.

Aupert P., "Rapport sur les travaux de l'École française en 1972", *BCH* 97, 1973, 475ff.

—, "Argos aux VIIIe-VIIe siècles: Bourgade ou métropole ?", *ASAtene* 60, 1982, 139ff.

—, "Pausanias et l'Asclépieion d'Argos", *BCH* 111, 1987, 511ff.

—, "L'eau curative à Argos", in: Ginouvès R. u.a. (Hrsg.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, 28. Suppl. *BCH* (1994) 193ff.

Digitized by Google Original from

Autino P., *I terremoti nella Grecia Classica* (1987)

Avagianou A., *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion* (1991)

Aymard A., "Le Zeus fédéral achaien Hamarios-Homarios", in: *Mélanges offerts à M. Octave Navarre* (1935) 453ff.

—, *Les assemblées de la confédération achaienne. Étude critique d'institutions et d'histoire* (1938)

Bader F., "Héraclès et le cheval", in: Bonnet C. u.a. (Hrsg.), *Le bestiaire d'Héraclès. IIIe Rencontre Héracléenne*, 7. Suppl. *Kernos* (1998) 151ff.

Bahe S., "Zur Lage und Orientierung von Tempeln in Sizilien", in: Bubenheimer F. u.a. (Hrsg.), *Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (1996) 11ff.

Baker-Penoyre J., "Pheneus and the Pheneatike", *JHS* 12, 1902, 228ff.

Baladié R., *La Péloponnèse de Strabon* (1980)

Bammer A. – Brein F. – Wolff P., "Das Tieropfer am Artemisaltar von Ephesos", in: Sahin S. – Schwertheim E. – Wagner J. (Hrsg.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens I. Festschrift K. Dörner* (1978) 107ff.

Banaka-Dimaki A., "Cult Places in Argos", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 107ff.

Barron J.P., "The Fifth-Century *Horoi* of Aigina", *JHS* 103, 1983, 1ff.

Baslez M.-F., "Cultes et dévotions des phéniciens en Grèce: Les divinités marines", in: Bonnet C. – Lipinski E. – Marchetti P. (Hrsg.), *Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia* (1986) 289ff.

Baudy G., "Ackerbau und Initiation. Der Kult der Artemis Triklaria und des Dionysos Aisymnetes in Patrai", in: Graf F. (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift W. Burkert* (1998) 143ff.

Baurain C., *Les Grecs et la Méditerranée orientale. Des « siècles obscurs » à la fin de l'époque archaïque* (1997)

Bearzot C., "La nozione di κοινόν in Pausanias", in: Knoepfler D. – Piérart M. (Hrsg.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000* (2001) 93ff.

Beaton A.E. – Clement P.A., "The Date of the Destruction of the Sanctuary of Poseidon on the Isthmus of Corinth", *Hesperia* 45, 1976, 267ff.

Bérard V., "Tégée et la Tégéatide", *BCH* 16, 1892, 529ff.

Berger K.W., *Tieropfer auf griechischen Vasen* (1998)

Bergquist B., *The Archaic Greek Temenos* (1967)

—, "The Archaeology of Sacrifice: Minoan-Mycenaean versus Greek", in: Hägg R. – Marinatos N. – Nordquist G. (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988) 21ff.

—, "Bronze Age Sacrificial *Koine* in the Eastern Mediterranean? A Study of Animal Sacrifice in the Ancient Near East", in: Quaegebeur J. (Hrsg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (1993) 11ff.

Berthiaume G., *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (1982)

Biers J.C., *Corinth XVII: The Great Bath on the Lechaion Road* (1985)

Billot M.-F., "Apollon Pythéen et l'Argolide archaique. Histoire et mythes", *Αρχαιογνωσία* 6, 1989/90, 35ff.

Bintliff J., *Natural Environment and Human Settlement in Prehistoric Greece* (1977)

Birge D.E., *Sacred Groves in the Ancient Greek World* (1982)

—, "Trees in the Landscape of Pausanias' *Periegesis*", in: Alcock S.E. – Osborne R. (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (1994) 217ff.

Birge D.E. – Kraynak L.H. – Miller S.G., *Nemea I: The Sacred Square, the Xenon and the Bath* (1992)

Bisbee H., "Samikon", *Hesperia* 6, 1937, 525ff.

Blech M., *Studien zum Kranz bei den Griechen* (1982)

Bloch R., "Du Poseidon, ébranleur du sol, au Poseidon, maître de la mer", in: Marzi Costagli M.G. – Tamagno Perna L. (Hrsg.), *Studi di antichità in onore di Guglielmo Maetzke* I (1984) 115ff.

—, "Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns", in: Ders. (Hrsg.), *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire* (1985) 125ff.

Blum G. – Plassart A., "Orchomène d'Arcadie. Fouilles de 1913", *BCH* 38, 1914, 71ff.

Boehringer D., *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit* (2001)

Bölte F., "Beiträge zur Topographie Lakoniens", *AM* 34, 1909, 376ff.

—, "Triphylien bei Strabon. Eine Quellenuntersuchung", *RhMus* 87, 1938, 142ff.

Bömer F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* II, (1960)

Boethius C.A., "Excavations at Mycenae. XI. Hellenistic Mycenae", *BSA* 25, 1921-1923, 408ff.

Bohringer F., "Cultes d'athlètes en Grèce classique : propos politiques, discours mythiques", *REA* 81, 1979, 5ff.

Bonias Z., "Ενεπίγραφος αλτήρας Αιγιών", *AAA* 18, 1985, 246ff.

—, "Γλυπτά από τις Αιγιές Λακωνίας", in: Palagia O. – Coulson W. (Hrsg.), *Sculpture from Arcadia and Laconia* (1992) 177ff.

—, *Ένα αγροτικό ιερό στις Αιγιές Λακωνίας* (1998)

Bonnechere P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, 3. Suppl. *Kernos* (1994)

Boss M, *Lakonische Votivgaben aus Blei* (2000)

Bowra C.M., "Arion and the Dolphin", *MusHelv* 20, 1963, 121ff.

Brackertz U., *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte* (1976)

Breglia-Pulci Doria L., "Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidon e Ares", in: *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement, pratique et symbolique dans l'antiquité* (1986) 107ff.

Bremer J.M., "Greek Hymns", in: Versnel H.S. (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (1981) 193ff.

Bremmer J.N., "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSCPh* 87, 1983, 299ff.

—, "'Effigies Dei' in Ancient Greece: Poseidon", in: Plas D. van der (Hrsg.), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions* (1987) 35ff.

—, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland* (1996)

—, "Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca", in: Settis S. (Hrsg.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società I. Noi e i Greci* (1996) 239ff.

—, "'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'", in: Graf F. (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift W. Burkert* (1998) 9ff.

Bringmann K., *Geben und Nehmen. Monarchische Wohltätigkeit und Selbstdarstellung im Zeitalter des Hellenismus* (2000)

Bringmann K. – Steuben H. von (Hrsg.), *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer* I (1995)

Broneer O., "Hero Cults in the Corinthian Agora", *Hesperia* 11, 1942, 128ff.

—, "Isthmia Excavations, 1952", *Hesperia* 22, 1953, 182ff.

—, "Excavations at Isthmia, 1954", *Hesperia* 24, 1955, 110ff.

—, "The Isthmian Sanctuary of Poseidon", *Archaeology* 8, 1955, 56ff.

—, "An Archaeological Enigma", *Archaeology* 9, 1956, 134ff.

Google Original from

—, "The Enigma Explained", *Archaeology* 9, 1956, 269ff.
—, "Excavations at Isthmia. Third Campaign, 1955-1956", *Hesperia* 27, 1958, 1ff.
—, "The Corinthian Isthmus and the Isthmian Sanctuary", *Antiquity* 32, 1958, 80ff.
—, "Excavations at Isthmia. Fourth Campaign, 1957-1958", *Hesperia* 28, 1959, 298ff.
—, "Isthmia: Campaign of 1959", *Archaeology* 13, 1960, 105ff.
—, "Isthmiaca. Investigations at the Site of the Isthmian Games", *Klio* 39, 1961, 249ff.
—, "Excavations at Isthmia, 1959-1961", *Hesperia* 31, 1962, 1ff.
—, "The Isthmian Victory Crown", *AJA* 66, 1962, 259ff.
—, "The Cyclopean Wall on the Isthmus of Corinth and Its Bearing on Late Bronze Age Chronology", *Hesperia* 35, 1966, 346ff.
—, "The Temple of Poseidon at Isthmia", in: *ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift A.K. Orlandos* 3 (1966) 61ff.
—, "The Cyclopean Wall on the Isthmus of Corinth, *Addendum*", *Hesperia* 37, 1968, 25ff.
—, *Isthmia I: Temple of Poseidon* (1971)
—, "Paul and the Pagan Cults at Isthmia", *HThR* 64, 1971, 169ff.
—, *Isthmia II: Topography and Architecture* (1973)
—, "The Isthmian Sanctuary of Poseidon", in: Jantzen U. (Hrsg.) *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern* (1976) 39ff.
—, *Isthmia III: Terracotta Lamps* (1977)
Bruit Zaidmann L., "Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités", in: Duby G. – Perrot M. (Hrsg.), *Histoire des femmes en Occident 1. L'Antiquité* (1991) 363ff.
Bruit Zaidmann L. – Schmitt Pantel P., *Religion in the Ancient Greek City* (1992)
Brulé P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société* (1987)
—, "Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)", *Kernos* 11, 1998, 13ff.
Bulle H., *Das Theater zu Sparta* (1937)
Burkert W., "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *GRBS* 7, 1966, 83ff.
—, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1972)
—, "Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur", in: Stephenson G. (Hrsg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (1976) 168ff.
—, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977)
—, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (1979)
—, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen", in: *Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens* 27 (1981) 91ff.
—, "Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans", in: Meyer B.F. – Sanders E.P. (Hrsg.), *Jewish and Christian Self-Definition 3: Self-Definition in the Greco-Roman World* (1983) 1ff.
—, "Offering in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange", in: Linders T. – Nordquist G. (Hrsg.), *Gifts to the Gods* (1987) 43ff.
—, "The Problem of Ritual Killing", in: Hamerton-Kelly R.G. (Hrsg.), *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation* (1987) 149ff.
—, "The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece", in: Fox M.V. (Hrsg.), *Temple in Society* (1988) 27ff.
—, "Greek *Poleis* and Civic Cults: Some Further Thoughts", in: Hansen M.H. – Raaflaub K. (Hrsg.), *Studies in the Ancient Greek Polis* (1995) 201ff.
—, "Greek Temple-Builders: Who, Where and Why?", in: Hägg R. (Hrsg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis* (1996) 21ff.

—, "La cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique", in: Pirenne-Delforge V. (Hrsg.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, 8. Suppl. *Kernos* (1998) 47ff.

Bursian C., "Über das Vorgebirge Taenaron", *AbhMünchen* 7, 1853-1855, 773ff.

—, *Geographie von Griechenland* II (1872)

Buschor E. – Massow W. von, "Vom Amyklaion", *AM* 52, 1927, 1ff.

Cairns F., "Some Reflections of the Ranking of the Major Games in Fifth Century B.C. Epinician Poetry", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ήλεία* (1991) 95ff.

Calame C., "Spartan Genealogies: The Mythological Representation of a Spatial Organisation", in: Bremmer J.N. (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology* (1987) 153ff.

—, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions* (1997)

Callmer C., *Studien zur Geschichte Arkadiens* (1943)

Cartledge P., "Seismicity and Spartan Society", *LCM* 1, 1976, 25ff.

—, *Sparta and Laconia. A Regional History 1300-362 BC* (1979)

—, *The Greeks. A Portrait of Self and Others* (1993)

—, "City and Chora in Sparta: Archaic to Hellenistic", in: Cavanagh W.G. – Walker S.E.C. (Hrsg.), *Sparta in Laconia. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium* (1998) 39ff.

—, "'To Poseidon the Driver': an Arkado-Laconian Ram Dedication", in: Tsetskhladze G.R. – Prag A.J.N.W. – Snodgrass A.M. (Hrsg.), *Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman* (2000) 60ff.

Cartledge P. – Spawforth A.J.S., *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities* (1989)

Casabona J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique* (1966)

Casevitz M., "Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique", in: Roux G. (Hrsg.), *Temples et sanctuaires* (1984) 81ff.

Caskey J.L., "Objects from a Well at Isthmia", *Hesperia* 29, 1960, 168ff.

Cavanagh W.G. – Laxton R.R., "Lead Figurines from the Menelaion and Seriation", *BSA* 79, 1984, 23ff.

Cavanagh W. – Crowel J. – Catling R.W.V. – Shipley G., *Continuity and Change in a Greek Rural Landscape. The Laconia Survey* I, 26. Suppl. *BSA* (2000); II, 27. Suppl. *BSA* (1996)

Cazanove O. de, "Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés", in: *Les bois sacrés. Actes du colloque international, Naples 23–25 novembre 1989* (1993) 111ff.

Chaniotis A., "Habgierige Götter, habgierige Städte. Heiligtumsbesitz und Gebietsanspruch in den kretischen Staatsverträgen", *Ktema* 13, 1988, 21ff.

—, "Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis", in: Assmann J. (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige* (1991) 123ff.

—, "Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik", in: Wörrle M. – Zanker P. (Hrsg.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus* (1995) 147ff.

Charitonides S., "Ἱερὸν Πύλης", *AM* 75, 1960, 1ff.

Charneux P., "Inscriptions d'Argos", *BCH* 82, 1958, 1ff.

—, "Phratries et kômai d'Argos", *BCH* 108, 1984, 207ff.

Chirassi I., "Poseidaon – Enesidaon nel pantheon miceneo", in: *Atti e memorie del 1o congresso internazionale di micenologia 2. Roma 27 settembre – 3 ottobre 1967* (1968) 945ff.

Chrimes K.M.T., *Ancient Sparta* (1949) [1971]

Digitized by Google Original from

Christopoulos M., "Poseidon Erechtheus and Ἐρεχθεὶς Θάλασσα", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (1994) 123ff.

Christou Ch., *Ἀρχαία Σπάρτη* (1960)

Clarke M., "Gods and Mountains in Greek Myth and Poetry", in: Lloyd A.B. (Hrsg.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity* (1997) 65ff.

Clement P.A., "Isthmia", *ADelt* 23, 1968, Chron., 137ff.

—, "Isthmia Excavations", *ADelt* 25, 1970, Chron., 161ff.

—, "Isthmia Excavations", *ADelt* 26, 1971, Chron., 100ff.

—, "Isthmia Excavations", *ADelt* 27, 1972, Chron., 224ff.

—, "Isthmia Excavations", *ADelt* 28, 1973, Chron., 143ff.

—, "Isthmia", *ADelt* 31, 1976, Chron., 65ff.

Closs A., "Das Versenkungsopfer", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 9, 1952, 66ff.

Coldstream J.N., "Greek Temples: Why and Where?", in: Easterling P.E. – Muir J.V. (Hrsg.), *Greek Religion and Society* (1986) 67ff.

Cole S., "Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside", in: Alcock S.E. – Osborne R. (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (1994) 217ff.

—, "Civic Cults and Civic Identity", in: Hansen M.H. (Hrsg.), *Sources for the Ancient Greek City-State* (1995) 292ff.

—, "Domesticating Artemis", in: Blundell S. – Williamson M. (Hrsg.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* (1998) 27ff.

Cook J.M., "Mycenae 1939-1952. Part III. The Agamemnoneion", *BSA* 48, 1953, 30ff.

Cook R.M., "The Dorian Invasion", *PCPS* N.S. 8, 1962, 16ff.

—, "Spartan History and Archaeology", *ClQ* N.S. 12, 1962, 156ff.

Coulton J.J., *The Architectural Development of the Greek Stoa* (1976)

Courakis N.E., "A Contribution to the Search for Ancient Helike", in: Katsonopoulou D. – Soter S. – Schilardi D. (Hrsg.), *Helike II. Ancient Helike and Aigialeia* (1998) 235ff.

Courbin P., "Une rue d'Argos", *BCH* 80, 1956, 183ff.

—, "Le temple d'Apollon Lycien à Argos. Quelques suggestions", in: Pariente A. – Touchais G. (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998) 261ff.

Courtils J. des, "Note de topographie argienne", *BCH* 105, 1981, 607ff.

—, "L'architecture et l'histoire d'Argos dans la première moitié du Ve siècle avant J.-C.", in: Piérart M. (Hrsg.), *Polydipsion Argos*, 22. Suppl. *BCH* (1992) 241ff.

Croissant F., "Note de topographie argienne", *BCH* 96, 1972, 137ff.

Crosby N.E., "The Topography of Sparta", *AJA* 8, 1893, 335ff.

Cummer W., "The Sanctuary of Poseidon at Tainaron, Lakonia", *AM* 93, 1978, 35ff.

Curtius E., *Peloponnesos* I-II (1851/52)

—, "Der Seebund von Kalauria", *Hermes* 10, 1876, 385ff.

—, *Die Altäre von Olympia* (1882)

Dakaris S.I., "Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra", in: *Neue Ausgrabungen in Griechenland*, 1. Beih. *AntK* (1963) 35ff.

Dalby A., *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece* (1996)

Davidson J.N., "Fish, Sex and Revolution in Athens", *ClQ* 43, 1993, 53ff.

—, *Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen* (1999)

Davis J.L. (Hrsg.), *Sandy Pylos. An Archaeological History from Nestor to Navarino* (1998)

Day J.W., "Interactive Offerings: Early Greek Dedicatory Epigrams and Ritual", *HarvStClPhil* 96, 1994, 37ff.

Dawkins R.M., "I. Laconia. I. Excavations at Sparta, 1907. 4. The Sanctuary of Artemis Orthia", *BSA* 13, 1906/07, 44ff.

—, "Laconia. I. Excavations at Sparta, 1908. 2. The Sanctuary of Artemis Orthia", *BSA* 14, 1907/08, 4ff.

—, "I. Laconia. I. Excavations at Sparta, 1909. 2. The Sanctuary of Artemis Orthia", *BSA* 15, 1908/09, 5ff.

—, "Laconia. I. Excavations at Sparta, 1910. Artemis Orthia", *BSA* 16, 1909/10, 15ff.

Decker W., "Zum Wagenrennen in Olympia - Probleme der Forschung", in: *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games* (1992) 129ff.

Demangel R., "Une ville grecque engloutie : Héliké", *BABesch* 24-26, 1949-1951, 29ff.

—, "Fouilles et recherches sous-marines en Grèce", *BCH* 74, 1950, 271ff.

Depew M., "Reading Greek Prayers", *ClAnt* 16, 1997, 229ff.

Deoudi M., *Heroenkulte in homerischer Zeit* (1999)

Detienne M. – Vernant J.-P., *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (1978)

— (Hrsg.), *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks* (1989)

Dickins G., "Damophon of Messene", *BSA* 12, 1905/06, 109ff.

Dietrich B.C., *The Origins of Greek Religion* (1974)

Dihle A., *Die Griechen und die Fremden* (1994)

Dilke O., "Details and Chronology of Greek Theatre Caveas", *BSA* 45, 1950, 21ff.

Dillon M.P.J., *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece* (1997)

— , "The Ecology of the Greek Sanctuary", *ZPE* 118, 1997, 113ff.

Dinsmoor W.B., "An Archaeological Earthquake at Olympia", *AJA* 45, 1941, 399ff.

—, "A Greek Sculptured Metope in Rome", *Hesperia* 29, 1960, 304ff.

Dixon M.D., "A New Latin and Greek Inscription from Corinth", *Hesperia* 69, 2000, 335ff.

Dmitriev S., "Οἱ ἐπώνυμοι and αἱ ἐπώνυμαι ἀρχαί in the Cities of Hellenistic and Roman Asia Minor", *REA* 99, 1997, 525ff.

Donohue A.A., *Xoana and the Origins of Greek Sculpture* (1988)

Dontas S., "Ὑδρογραφικὴ ἀνίχνευσις τῆς ἐν τῷ Κορινθιακῷ κόλπῳ καταβυθισθείσης μεγάλης πόλεως Ἑλίκης", *PraktAkAth* 27, 1952, 90ff.

Dorovinis V., "Τημένιον, το λιμάνι του αρχαίου Άργους. Αναφορές αρχαίων και νέων συγγραφέων και ενδείξεις για την τοποθεσία, από το τέλος του 18ου αιώνα", in: Pariente A. – Touchais G. (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998) 291ff.

Drakopoulos E.C., "Asea in Arkadia. A Case of Site Abandonment and Population Movement", *AntCl* 66, 1997, 301ff.

Dressel H. – Milchhoffer A., "Die antiken Kunstwerke aus Sparta und Umgebung", *AM* 2, 1877, 293ff.

Dubois L., *Recherches sur le dialecte arcadien* (1986)

Ducat J., *Les Hilotes*, 20. Suppl. *BCH* (1990)

—, "Esclaves au Ténare", in: Mactoux M.-M. – Geny E. (Hrsg.), *Mélanges Pierre Lévêque 4. Religion* (1990) 173ff.

Ebert J., *Griechische Siegesepigramme* (1972)

—, "Neues zum Hippodrom und zu den hippischen Konkurrenzen in Olympia", *Nikephoros* 2, 1989, 89ff.

—, "Neues zum Olympischen Hippodrom", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Ἀρχαία Ἀχαΐα και Ἠλεία* (1991) 99ff.

Digitized by Google Original from

Edgerton H. – Scoufopoulos N., "Sonar Search at Gytheion Harbor", *AAA* 5, 1972, 202ff.

Edlund I.E.M., *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)* (1987)

Edwards Ch.M., "The Arch Over the Lechaion Road at Corinth and Its Sculpture", *Hesperia* 63, 1994, 263ff.

Eitrem S., *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte* III (1920)

Ekroth G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, 12. Suppl. *Kernos* (2002)

Eliade M., *Die Religionen und das Heilige* ^{3}(1994)

Engelmann H., "Der Kult des Ares im ionischen Metropolis", in: Dobesch G. – Rehrenböck G. (Hrsg.), *Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens*, 14. Ergänzungsband *TAM* (1993) 171ff.

Engels D., *Roman Corinth* (1990)

Erath G., "Heiligtümer und Kulte Nordostarkadiens. Der archäologische Befund", in: Tausend K. (Hrsg.), *Pheneos und Lousoi. Untersuchungen zu Geschichte und Topographie Nordostarkadiens* (1999) 238ff.

Étienne R., "Autels et sacrifices", in: Schachter A. – Bingen J. (Hrsg.), *Le sanctuaire grec* (1992) 291ff.

Étienne R. – Braun J.-P., *Ténos I. Le sanctuaire de Poseidon et d'Amphitrite* (1986)

Faraone Chr., *Talismans and Trojan Horses* (1992)

Farnell L.R., *The Cults of the Greek States* IV (1907)

Fehrle E., *Die kultische Keuschheit im Altertum* (1910)

Felten F., "Heiligtümer oder Märkte?", *AntK* 26, 1983, 84ff.

—, *Arkadien*, 2. Sondernr. *AW* (1987)

Fidio P. de, *I dosmoi pili a Poseidon. Una terra sacra di età micenea* (1977)

—, "Potere e funzione del sacro nelle società micenee", in: Mactoux M.-M. – Geny E. (Hrsg.), *Mélanges Pierre Lévêque. 4. Religion* (1990) 151ff.

Figueira T.J., *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization* (1991)

—, *Excursions in Epichoric History. Aiginetan Essays* (1993)

Förtsch R., *Kunstverwendung und Kunstlegitimation im archaischen und frühklassischen Sparta* (2001)

Foley A., *The Argolid 800 - 600 B.C. An Archaeological Survey*, *SIMA* 80 (1988)

Foley H.P., *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides* (1985)

Forsén J. – Forsén B. – Lavento M., "The Asea Valley Survey. A Preliminary Report of the 1994 Season", *OpAth* 21, 1996, 73ff.

Forsén J. – Forsén B. – Østby E., "The Sanctuary of Agios Elias - Its Significance to Surrounding Sanctuaries and Settlements", in: Nielsen T.H. – Roy J. (Hrsg.), *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 6 (1999) 169ff.

Foster E.S., "South-Western Laconia", *BSA* 10, 1903/04, 158ff.

—, "Laconia. II. Topography. I. Gythium and the North-West Coast of the Laconian Gulf", *BSA* 13, 1906/07, 219ff.

Fougères G., "Fouilles de Mantinée", *BCH* 14, 1890, 65ff.

—, *Mantinée et l'Arcadie orientale* (1898)

Fowler H.N. – Stillwell R., *Corinth I: Introduction, Topography, Architecture* (1932)

Franke P.R., "ΗΛΙΑΚΑ - ΟΛΥΜΠΙΑΚΑ", *AM* 99, 1984, 319ff.

Frazer J.G., *Pausanias's Description of Greece* III-IV (1898) [1965]

French E. , "Cult Places at Mycenae", in: Hägg R. – Marinatos N. (Hrsg.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age* (1981) 41ff.

Original from

Frickenhaus A. – Müller W., "Aus der Argolis. Bericht über eine Reise vom Herbst 1909", *AM* 36, 1911, 21ff.

Fuchs W., "In Search of Herodotus' Poseidon at the Isthmus", *Thetis* 2, 1995, 73ff.

Furtwängler A., *Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium* (1885)

Gabba E., *Dionysius and the History of Archaic Rome* (1991)

Gadolou A., "The Formation of the Sacred Landscapes of the Eastern Argolid, 900-700 B.C. A Religious and Political Survey", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 37ff.

Gallant T.W., *A Fisherman's Tale* (1985)

Galli M., "*Pepaideumenoi* am 'Ort des Heiligen': Euergetische Initiativen und Kommunikationsformen in griechischen Heiligtümern zur Zeit der Zweiten Sophistik", in: Chr. Reusser (Hrsg.), *Griechenland in der Kaiserzeit. Neue Funde und Forschungen zu Skulptur, Architektur und Topographie* (2001) 43ff.

—, *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus* (2002)

Gardner E.A. – Loring W., *Excavations at Megalopolis 1890-1891*, 1. Suppl. *JHS* (1892)

Garland R., "Priests and Power in Classical Athens", in: Beard M. – North J. (Hrsg.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (1990) 75ff.

Gartziou-Tatti A., "Ο Ποσειδών στο θέατρο του Διονύσου" , *Δωδώνη* 29, 2000, 237ff.

Gauer W., *Weihgeschenke aus den Perser-Kriegen*, 2. Beih. *IstMitt* (1968)

Geagan D.J., "The Isthmian Dossier of P. Licinius Priscus Juventianus", *Hesperia* 58, 1989, 349ff.

Geagan H.A., "Mythological Themes on the Plaques from Penteskouphia", *AA* 1970, 31ff.

Gebhard E.R., *The Theater at Isthmia* (1973)

—, "The Early Sanctuary of Poseidon at Isthmia", *AJA* 91, 1987, 475f.

—, "The Sanctuary of Poseidon on the Isthmus of Corinth and the Isthmian Games", in: *Mind and Body, Ausst.-Kat. Athen* (1989) 82ff.

—, "Sacrificial and Secular Space at the Isthmian Sanctuary of Poseidon", *AJA* 95, 1991, 332f.

—, "Evidence for Corinthian Control of the Isthmian Sanctuary", *AJA* 96, 1992, 355

—, "The Early Stadium at Isthmia and the Founding of the Isthmian Games", in: Coulson W. – Kyrieleis H. (Hrsg.), *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games* (1992) 73ff.

—, "The Evolution of a Pan-Hellenic Sanctuary: From Archaeology Towards History at Isthmia", in: Marinatos N. – Hägg R. (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (1993) 154ff.

—, "The Isthmian Games and the Sanctuary of Poseidon in the Early Empire", in: Gregory T.E. (Hrsg.), *The Corinthia in the Roman Period*, 8. Suppl. *JRA* (1993) 78ff.

—, "Small Dedications in the Archaic Temple of Poseidon at Isthmia", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence* (1998) 91ff.

—, "Caves and Cults at the Isthmian Sanctuary of Poseidon", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 63ff.

Gebhard E.R. – Hemans F.P., "University of Chicago Excavations at Isthmia, 1989: I", *Hesperia* 61, 1992, 1ff.

—, "University of Chicago. Excavations at Isthmia: II", *Hesperia* 67, 1998, 1ff.

Gebhard E.R. – Hemans F.P. – Hayes J.W., "University of Chicago. Excavations at Isthmia, 1989: III", *Hesperia* 67, 1998, 405ff.

Gebhard E.R. – Dickie M.W., "Melikertes-Palaimon, Hero of the Isthmian Games", in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Hero Cult* (1999) 159ff.

Google Original from

Georgiades A., *Les ports de la Grèce dans l'Antiquité* (1907)

Georgoudi S., "Les Douze Dieux et les autres dans l'espace cultuel grec", *Kernos* 11, 1998, 73ff.

Gérard-Rousseau M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (1968)

Giacometti D., "L'Acaia fra VI e V sec. a.C.", *RSA* 31, 2001, 7ff.

Giannakopoulos P.E., *Τὸ Ἰὔθειον* (1966)

Giebel M., *Tiere in der Antike. Von Fabelwesen, Opfertieren und treuen Begleitern* (2003)

Gill D.W. – Vickers M., "Laconian Lead Figurines: Mineral Extraction and Exchange in the Archaic Mediterranean", *BSA* 96, 2001, 229ff.

Girard R., *La violence et le sacré* (1972)

—, *The Scapegoat* (1986)

Gitti A., "I perieci di Sparta e le origini del Κοινὸν τῶν Λακεδαιμονίων", *RAL* 15, 1939, 189ff.

Gladigow B., "Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter", *Visible Religion* 4-5, 1985/86, 114ff.

Glaser F., *Antike Brunnenbauten (κρῆναι) in Griechenland* (1983)

Graf F., "Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual", in: *Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich* (1980) 209ff.

—, *Nordionische Kulte* (1985)

—, "Bois sacrés et oracles en Asie Mineure", in: *Les bois sacrés. Actes du colloque international, Naples 23–25 novembre 1989* (1993) 23ff.

—, *Greek Mythology. An Introduction* (1993)

—, "*Pompai* in Greece. Some Considerations About Space and Ritual in the Greek *Polis*", in: Hägg R. (Hrsg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis* (1996) 55ff.

—, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (1996)

—, "Zeichenkonzeption in der Religion der griechischen und römischen Antike", in: Posner R. u.a. (Hrsg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur* 1 (1997) 939ff

Gregory T.E., "The Late Roman Wall at Corinth", *Hesperia* 48, 1979, 264ff.

—, *Isthmia V: The Hexamilion and the Fortress* (1993)

—, "The Roman Bath at Isthmia: Preliminary Report 1972-1982", *Hesperia* 64, 1995, 279ff.

Gregory T.E. – Mils H., "The Roman Arch at Isthmia", *Hesperia* 53, 1984, 407ff.

Griffin A., *Sikyon* (1982)

Gropengiesser H., "Two Altars of Artemis at Olympia", in: Hägg R. – Marinatos N. – Nordquist G. (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988) 125f.

Gschnitzer F., "Βασιλεύς. Ein terminologischer Beitrag zur Frühgeschichte des Königtums bei den Griechen", in: *Festschrift für Leonhard C. Franz* (1965) 99ff.

Guarducci M., "I culti della Laconia", in: Lanzillotta E. (Hrsg.), *Problemi di storia e cultura spartana* (1984) 89ff.

Guidoboni E., "La sismologia storica e lo studio dei terremoti antichi", *Kokalos* 36-37, 1990/91, 269ff.

Günther K., "Der Poseidontempel auf Tainaron", *AW* 19, 1988, 58ff.

Guépin J.-P., *The Tragic Paradox: Myth and Ritual in Greek Tragedy* (1968)

Hägg R., "Osteology and Greek Sacrificial Practice", in: Ders. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence* (1998) 49ff.

Hall E., *Inventing the Barbarian* (1989)

Hall J., "How Argive was the 'Argive' Heraion? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900-400 B.C.", *AJA* 99, 1995, 577ff.

—, "Alternative Responses within the Polis Formation: Argos, Mykenai and Tiryns", in: Damgaard Andersen H. u.a. (Hrsg.), *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC* (1997) 89ff.

—, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997)

Hammond N.G.L., "Studies in Greek Chronology of the Sixth and Fifth Centuries B.C.", *Historia* 4, 1955, 371ff.

—, "The Great Earthquake in Lacedaemon: A Reply", *Historia* 8, 1959, 490ff.

Hansen S., "Weihegaben zwischen System und Lebenswelt", in: Gehrke H.-J. – Möller A. (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein* (1996) 257ff.

Harrell S.E., "Apollo's Fraternal Threats: Language of Succession and Domination in the Homeric Hymn to Hermes", *GRBS* 32, 1991, 307ff.

Harris H.A., "The Starting-Gate for Chariots at Olympia", *G&R* 15, 1968, 113ff.

Hawthorne J.G., "The Myth of Palaimon", *TAPhA* 89, 1958, 92ff.

Hayes J.W., "Provisional Thoughts on Roman Pottery from the Sanctuaries at Isthmia", in: Gregory T.E. (Hrsg.), *The Corinthia in the Roman Period*, 8. Suppl. *JRA* (1993) 113f.

Hegyi D., "Die Gründung der Isthmischen Spiele", *Specimina Nova* 11, 1995, 71ff.

Heimberg U., *Das Bild des Poseidon in der griechischen Vasenmalerei* (1968)

Hejnic J., *Pausanias the Perieget and the Archaic History of Arcadia* (1961)

Hemans F.P., "The Archaic Roof Tiles at Isthmia. A Re-Examination", *Hesperia* 58, 1989, 251ff.

—, "New Discoveries in the Archaic Temple of Poseidon at Isthmia", *AJA* 95, 1991, 301f.

Hemberg B., *Ἄναξ, Ἄνασσα und Ἄνακες als Götternamen unter besonderer Berücksichtigung der attischen Kulte* (1955)

Henrichs A., "Despoina Kybele: Ein Beitrag zur religiösen Namenkunde", *HSCPh* 80, 1976, 253ff.

—, "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", in: *Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens* 27 (1981) 195ff.

—, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft* (1987)

—, "Dromena and Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen", in: Graf F. (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift W. Burkert* (1998) 33ff.

Herbillon J., *Les cultes de Patras avec une prosopographie patréenne* (1929)

Herrmann H.V., *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte* (1972)

—, "Zum Problem des mykenischen Ursprungs griechischer Heiligtümer: Olympia und Delphi", in: Thomas E. (Hrsg.), *Forschungen zur ägäischen Vorgeschichte* (1987) 151ff.

Hibler D., "The Hero-Reliefs of Laconia: Changes in Form and Function", in: Palagia O. – Coulson W. (Hrsg.), *Sculpture from Arcadia and Laconia* (1993) 199ff.

Hiller von Gaertringen F. – Lattermann H., *Arkadische Forschungen* (1911)

Himmelmann N., *Tieropfer in der griechischen Kunst* (1997)

—, "Die Priesterschaft der Kyrbantes in Erythrai", *EA* 29, 1997, 117ff.

Hodkinson S., "Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta", *Chiron* 13, 1983, 239ff.

—, "An Agonistic Culture? Athletic Competition in Archaic and Classical Spartan Society", in: Ders. – Powell A. (Hrsg.), *Sparta: New Perspectives* (1999) 147ff.

Hodkinson S. – Hodkinson H., "Mantineia and the Mantinike: Settlement and Society in a Greek Polis", *BSA* 76, 1981, 239ff.

Höcker Chr., "Sekos, Dipteros, Hypaethros – Überlegungen zur Monumentalisierung der archaischen Sakralarchitektur Ioniens", in: Rolle R. – Schmidt K. (Hrsg.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt* (1998) 147ff.

Digitized by Google Original from

Hölkeskamp K.-J., *Adelskultur und Polisgesellschaft* (1989)

—, "Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis", in: Gehrke J. (Hrsg.), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich* (1994) 135ff.

—, "*Agorai* bei Homer", in: Eder W. – Hölkeskamp K.-J. (Hrsg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland* (1997) 1ff.

Hölscher T., *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (1998)

—, "Images and Political Identity: The Case of Athens", in: Boedeker D. – Raaflaub K.A. (Hrsg.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens* (1998) 153ff.

Hohlfelder R.L., "Pausanias II, 2, 3: A Collation of Archaeological and Numismatic Evidence", *Hesperia* 39, 1970, 326ff.

—, "Kenchreai on the Saronic Gulf: Aspects of Its Imperial History", *ClJ* 71, 1975/76, 219ff.

Holmberg E.J., *A Doric Tempel near Asea in Arcadia* (1941)

—, *The Swedish Excavations at Asea in Arcadia* (1944)

Hooker J., "Arion and the Dolphin", *G&R* 36, 1989, 141ff.

—, "Cult-Personnel in the Linear B Texts from Pylos", in: Beard M. – North J. (Hrsg.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (1990) 159ff.

Horst P.W. van der, "Silent Prayer in Antiquity", *Numen* 41, 1994, 1ff.

Howell R., "A Survey of Eastern Arcadia in Prehistory (With Some Notes on Classical Topography)", *BSA* 65, 1970, 79ff.

Hughes D.D., *Human Sacrifice in Ancient Greece* (1991)

—, "Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some Developments in the Hellenistic and Roman Periods", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Hero Cult* (1999) 167ff.

Hupfloher A., *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter* (2000)

Imhoof-Blumer F. – Gardner P., *A Numismatic Commentary on Pausanias* (1885-1887)

Immerwahr W., *Die Kulte und Mythen Arkadiens* (1891)

Isager S., "Sacred Animals in Classical and Hellenistic Greece", in: Linders T. – Alroth B. (Hrsg.), *Economics of Cult in the Ancient Greek World* (1992) 15ff.

Jackson A., "Hoplites and the Gods: The Dedication of Captured Arms and Armour", in: Hanson V.D. (Hrsg.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience* (1991) 228ff.

—, "Arms and Armour at the Panhellenic Sanctuary of Poseidon at Isthmia", in: Coulson W. – Kyrieleis H. (Hrsg.), *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games* (1992) 141ff.

Jacob Chr., "Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse de la Grèce* de Pausanias", in: *Les bois sacrés. Actes du colloque international, Naples 23–25 novembre 1989* (1993) 31ff.

Jacquemin A., "Guerres et offrandes dans les sanctuaires", in: *Guerres et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique. Colloque de la Sophau, Dijon, 26, 27, et 28 mars 1999, Pallas* 51 (1999) 141ff.

—, *Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.)* (2000)

Jameson M.H., "Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece", in: Whittaker C.R. (Hrsg.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity* (1988) 87ff.

—, "Sacrifice and Ritual: Greece", in: Grant M. – Kitzinger R. (Hrsg.), *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, II (1988) 973ff.

—, "Mountains and the Greek City States", in: Bergier J.-F. (Hrsg.), *Montagnes, fleuves, forêts dans l'histoire. Barrières ou ligne de convergence?* (1989) 7ff.

—, "Sacrifice Before Battle", in: Hanson V.D. (Hrsg.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience* (1991) 197ff.

—, "Theoxenia", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (1994) 35ff.

—, "The Ritual of the Athena Nike Parapet", in: Osborne R. – Hornblower S. (Hrsg.), *Ritual, Finance, Politics. Democratic Accounts Presented to D. Lewis* (1994) 307ff.

—, "The Spectacular and the Obscure in Athenian Religion", in: Goldhill S. – Osborne R. (Hrsg.), *Performance, Culture, and Athenian Democracy* (1999) 321ff.

Jameson M.H. – Runnels C.N. – Andel T.H. van, *A Greek Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day* (1994)

Jeanmaire H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (1985)

Jeffery L.H., *The Local Scripts of Archaic Greece* ²(1990)

Jordan B., *Servants of the Gods* (1979)

—, "The Ceremony of the Helots in Thucydides, IV, 80", *AntCl* 59, 1990, 37ff.

Jordan D.R., "Inscribed Lead Tablets from the Games in the Sanctuary of Poseidon", *Hesperia* 63, 1994, 111ff.

Jordan D.R. – Spawforth A.J.S., "A New Document from the Isthmian Games", *Hesperia* 51, 1982, 65ff.

Jost M., "Pausanias en Mégalopolitide", *REA* 72, 1973, 241ff.

—, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (1985)

—, "Thelpousa d'Arcadie en 1938-1939", *BCH* 110, 1986, 635ff.

—, "Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie", in: Schachter A. – Bingen J. (Hrsg.), *Le sanctuaire grec* (1992) 205ff.

—, "The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia", in: Alcock S.E. – Osborne R. (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (1994) 217ff.

—, "Évergétisme et tradition religieuse à Mantinée au Ier siècle avant J.-C.", in: Chastagnol A. u.a. (Hrsg.), *Splendidissima Civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques* (1996) 193ff.

—, "Les schémas de peuplement de l'Arcadie aux époques archaïque et classique", in: Nielsen T.H. – Roy J. (Hrsg.), *Defining Ancient Arcadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 6 (1999) 192ff.

—, "Mystery Cults in Arcadia", in: Cosmopoulos M.B. (Hrsg.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (2003) 143ff.

Jourdain-Annequin C. – Bonnet C. (Hrsg.), *If Rencontre Héracléenne. Héraclès les femmes et le féminin* (1996)

Jucker H., "Helike", *SchwMüBl* 17, 1967, 63ff.

Kalcyc H. – Heinrich B., "Hochwasserschutzbauten in Arkadien", *AW* 17, 2. Sondernr., 1986, 3ff.

Kalpaxis A., *Früharchaische Baukunst in Griechenland und Kleinasien* (1976)

Katsonopoulou D., "Αρχαία Ελίκη: ιστορία και σύγχρονη έρευνα", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία* (1991) 227ff.

—, "Ancient Helike: Topographical Observations and Recent Investigations", in: *Sibari e Sibaritide. Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia* (1992) 513ff.

—, "Ελίκη", *Αρχαιολογία* 54, 1995, 35ff.

—, "Η λατρεία του Ελικωνίου Ποσειδώνος. Μια νέα θεώρηση", in: Dies. – Soter S. – Schilardi D. (Hrsg.), *Helike II. Ancient Helike and Aigialeia* (1998) 251ff.

Kavvadias P., *Fouilles de Lycosoura* I (1893)

—, *Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ* (1900)

Kearns E., "Cakes in Greek Sacrifice Regulations", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (1994) 65ff.

Digitized by Google Original from

Kelly Th., "The Calaurian Amphictiony", *AJA* 70, 1966, 113ff.

—, *A History of Argos to 500 B.C.* (1976)

Kennel N.M., "Where Was Sparta's Prytaneion?", *AJA* 91, 1987, 421ff.

—, "From Perioikoi to Poleis: The Laconian Cities in the Late Hellenistic Period", in: Hodkinson S. – Powell A. (Hrsg.), *Sparta: New Perspectives* (1999) 189ff.

Kent J.H., "The Victory Monument of Timoleon at Corinth", *Hesperia* 21, 1952, 9ff.

—, *Corinth VIII 3: The Inscriptions 1926-1950* (1966)

Kilian-Dirlmeier I., *Nadeln der frühhelladischen bis archaischen Zeit von der Peloponnes* (1984)

Kirk G.S., "Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in Particular)", in: *Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens* 27 (1981) 41ff.

Klein N.L., "Evidence for the Archaic and Hellenistic Temples at Mycenae", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 99ff.

Klöckner A., *Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst* (1997)

Knauss J., "Der Graben des Herakles im Becken von Pheneos und die Vertreibung der stymphalischen Vögel", *AM* 105, 1990, 1ff.

Knauss J. – Heinrich B. – Kalcyk H., "Der Damm bei Kaphyai und Orchomenos in Arkadien", *AA* 1986, 583ff.

Knell H., "Der Artemistempel in Kalydon und der Poseidontempel in Molykreion. Eine vergleichende Untersuchung", *AA* 1973, 448ff.

—, "Troizen, Tempel des Hippolytos (?). Zur Interpretation des Tempelfundaments", *AA* 1978, 397ff.

Knipe D.M. , "The Temple in Image and Reality", in: Fox M.V. (Hrsg.), *Temple in Society* (1988) 105ff.

Koester H., "Melikertes at Isthmia. A Roman Mystery Cult", in: Balch D.L. – Ferguson E. – Meeks W.A. (Hrsg.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe* (1990) 355ff.

Kolb F., *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung* (1981)

Konsolaki E., "Μέθανα. Άγιος Κωνσταντίνος", *ADelt* 46,1991 [1996], Chron., 71ff.

—, "A Mycenaean Sanctuary on Methana", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 25ff.

Kontogiannis A., "Ἴμψιος· Ποσειδών ο Ζύγιος", in: *Διεθνές Συνέδριο για την αρχαία Θεσσαλία στη μνήμη του Δημήτρη Ρ. Θεοχάρη* (1992) 381ff.

Koppers W., *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4 (1936)

Kosmetatou E., "Horse Sacrifices in Greece and Cyprus", *Journal of Prehistoric Religion* 7, 1993, 31ff.

Kourinou E., *Σπάρτη. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της* (2000)

Kourouniotis K., *Κατάλογος τοῦ Μουσείου Λυκοσούρας* (1911)

—, "Τὸ ἐν Λυκοσούρᾳ Μέγαρον τῆς Δεσποίνης", *AEphem* 1912, 142ff.

Kren E., "Heilige Haine im griechischen Altertum", in: Lorenz, Th. u.a. (Hrsg.), *Akten des 6. Österreichischen Archäologentages* (1996) 119ff.

—, "Heilige Haine im griechischen Altertum – Ursprung, Bedeutung und Funktion", in: Bubenheimer F. u.a. (Hrsg.), *Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (1996) 1ff.

Kron U., "Heilige Steine", in: Froning H. u.a. (Hrsg.), *Kotinos. Festschrift Erika Simon* (1992) 56ff.

—, "Priesthoods, Dedications and Euergetism: What Part did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?", in: Hellström P. – Alroth B. (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996) 139ff.

Kullmann W., "Homer and Historical Memory", in: Mackay E.A. (Hrsg.), *Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World* (1999) 95ff.

Lafond Y., "Pausanias historien dans le livre VII de la Périégèse", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία* (1991) 75ff.

—, "Die Katastrophe von 373 v.Chr. und das Verschwinden der Stadt Helike in Achaia", in: Olshausen E. – Sonnabend H. (Hrsg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums* 6, 1996 (1998) 118ff.

—, "Pausanias et le panthéon de Patras : l'identité religieuse d'une cité grecque devenue colonie romaine", in: Pirenne-Delforge V. (Hrsg.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, 8. Suppl. *Kernos* (1998) 195ff.

—, "Lire Pausanias à l'époque des Antonins. Réflexions sur la place de la Périégèse dans l'histoire culturelle, religieuse et sociale de la Grèce romaine", in: Knoepfler D. – Piérart M. (Hrsg.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000* (2001) 387ff.

La Genière J. de (Hrsg.), *Héra. Images, espaces, cultes. Actes du colloque international, Lille, 29-30 novembre 1993* (1997)

Langdon S., *Art, Religion, and Society in the Greek Geometric Period: Bronze Anthropomorphic Votive Figurines* (1984)

—, "Gift Exchange in the Geometric Sanctuaries", in: Linders T. – Nordquist G. (Hrsg.), *Gifts to the Gods* (1987) 107ff.

—, "The Return of the Horse-Leader", *AJA* 93, 1989, 185ff.

Larsen J.A.O., *Greek Federal States: Their Institutions and History* (1968)

Lattimore S., *Isthmia VI: Sculpture II: Marble Sculpture, 1967-1980* (1996)

Laum B., *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* I-II (1914)

Lauter H. – Spyropoulos Th., "Megalopolis. 2. Vorbericht 1994-1995", *AA* 1996, 269ff.

—, "Megalopolis. 3. Vorbericht 1996-1997", *AA* 1998, 415ff.

Lavas G.P., *Altgriechisches Temenos: Baukörper und Raumbildung* (1974)

Leake W.M., *Travels in the Morea* I-III (1830) [1968]

—, *Peloponnesiaca* (1846) [1967]

Lefka A., "Au service des dieux et des hommes : être prêtre dans la cité de Platon", *Kernos* 9, 1996, 129ff.

Legrand P.E., "Inscriptions de Trézène", *BCH* 17, 1893, 84ff.

Lehmann-Hartleben K., *Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres*, 14. Beih. *Klio* (1923)

Leon C., "Statuette eines Kuros aus Messenien", *AM* 83, 1968, 175ff.

Lepore E., "Epiteti a divinità plurime: Artemide Laphria", in: *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement, pratique et symbolique dans l'antiquité* (1986) 149ff.

Lerat L., "Geraistos et les Geraistai", *RA* 35, 1946, 196ff.

Le Roy C., "Deux monuments d'Argos", *REG* 88, 1975, 190ff.

Lévêque P. – Séchan L., *Les grandes divinités de la Grèce* ^{2}(1990)

Levy B.E., "Jupiter Liberator at Patrae and the Boy Zeus of Aigion", in: *Πρακτικά του XII Διεθνούς Συνεδρίου Κλασσικής Αρχαιολογίας* 2 (1988) 131ff.

Libertini G., "Scavi in Arcadia", *ASAtene* 1-2, 1939/40, 225ff.

LIMC VI 1 (1992) 442ff. s.v. Melikertes (Vikela, Vollkommer)

LIMC VII 1 (1994) 446ff s.v. Poseidon (Simon)

Linders T., "Gods, Gifts, Society", in: Dies. – Nordquist G. (Hrsg.), *Gifts to the Gods* (1987) 115ff.

Digitized by Google Original from

—, "Ritual Display and the Loss of Power", in: Hellström P. – Alroth B. (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996) 121ff.

Lindros Wohl B., "Lamps from the Excavations at Isthmia by UCLA", in: Gregory T.E. (Hrsg.), *The Corinthia in the Roman Period*, 8. Suppl. *JRA* (1993) 130ff.

Littleton C.S., "Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God", *The Journal of Indo-European Studies* 1, 1973, 423ff.

Lorber F., *Inschriften auf korinthischen Vasen* (1979)

Loring W., "Some Ancient Routes in the Peloponnese", *JHS* 15, 1895, 25ff.

Loucas E., "Le nom de la Thea Despoina", in: *Πρακτικὰ τοῦ Γ΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν* 2 (1987/88) 401ff.

Makkay J., "Metal Forks as Symbols of Power and Religion", *ActaArchHung* 35, 1983, 313ff.

Malkin I., "La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques", *RHistRel* 204.4, 1987, 331ff.

—, *Religion and Colonisation in Ancient Greece* (1987)

—, "Territorialisation mythologique : les 'autels des Philènes' en Cyrénaïque", *DHA* 16, 1990, 219ff.

—, "Territorial Domination and the Greek Sanctuary", in: Hellström P. – Alroth B. (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996) 75ff.

—, "The *Polis* Between Myths of Land and Territory", in: Hägg R. (Hrsg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis* (1996) 9ff.

Mallwitz A., *Olympia und seine Bauten* (1972)

—, "Kritisches zur Architektur Griechenlands im 8. und 7. Jahrhundert", *AA* 1981, 635ff.

—, "Neue Forschungen in Olympia (Theater und Hestiaheiligtum in der Altis)", *Gymnasium* 88, 1981, 97ff.

Malten L., "Das Pferd im Totenglauben", *JdI* 29, 1914, 179ff.

Marchetti P., "Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos I", *BCH* 117, 1993, 211ff.

—, "Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos II-III", *BCH* 118, 1994, 131ff.

—, "Le «Dromos» au cœur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien. Points de vue nouveaux", *Kernos* 9, 1996, 155ff.

—, "Le Nymphée d'Argos, le Palémonion de l'Isthme et l'agora de Corinthe", in: Pariente A. – Touchais G. (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998) 357ff.

Marchetti P. – Kolokotsas K., *Le Nymphée de l'Agora d'Argos. Fouille, étude architecturale et historique* (1995)

Marinatos S., "Helice: A Submerged Town of Classical Greece", *Antiquity* 13, 1960, 186ff.

—, "Ἔρευναι περὶ τὴν Ἑλίκην", *PrakAkAth* 41, 1966, 511ff.

—, "Ἑλίκη – Θήρα – Θῆβαι", *AAA* 1, 1968, 1ff.

Martin R., *Recherches sur l'agora grecque* (1951)

Martini W., "Vom Herdhaus zum Peripteros", *JdI* 101, 1986, 23ff.

—, *Die archaische Plastik der Griechen* (1990)

Marty Peppers J., *Selected Roman Pottery. Isthmia Excavations 1967-72* (1979)

—, "Three Pottery Deposits and the History of Roman Isthmia", in: Gregory T.E. (Hrsg.), *The Corinthia in the Roman Period*, 8. Suppl. *JRA* (1993) 115ff.

Massenzio M., "La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai", *SMSR* 39, 1968, 101ff.

Mastrokostas E., "Εἰδήσεις ἐξ Ἀχαΐας", *AAA* 1, 1968, 136ff.

Mavrojannis Th., "L'Achilleion nel santuario di Poseidon e Anfitrite a Tenos. Un capitolo di storia della *gens* Giulio-Claudia in oriente", *Ostraka* 3, 1994, 291ff.

McAlister M.H., "A Temple at Hermione", *Hesperia* 38, 1969, 169ff.

McDonald W.A., *The Political Meeting Places of the Greeks* (1969)

Mendel G., "Fouilles de Tégée", *BCH* 25, 1901, 241ff.

Meritt B.D., *Corinth VIII 1: Greek Inscriptions* (1931)

Metzler D., "Anikonische Darstellungen", *Visible Religion* 4-5, 1985/86, 96ff.

Meuli K., "Griechische Opferbräuche", in: Ders., *Gesammelte Schriften* II (1975) 907ff.

Meyer E., *Neue Peloponnesische Wanderungen* (1957)

Meyer M., *Die griechischen Urkundenreliefs*, 13. Beih. *AM* (1989)

Mikalson J.D., *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year* (1975)

Milchhoefer A., "Antikenbericht aus dem Peloponnes", *AM* 4, 1879, 123ff.

Mitropoulou E, "Η λατρεία του Άττιδος και της Κυβέλης στην Αχαΐα", in: *Πρακτικά του Β' Τοπικού Συνεδρίου Αχαϊκών Σπουδών* (1986) 191ff.

Mitsopoulos-Leon V., "Zur Verehrung des Dionysos in Elis. Nochmals ΑΞΙΕ ΤΑΥΡΕ und die sechzehn heiligen Frauen", *AM* 99, 1984, 275ff.

Moggi M., *I sinecismi interstatali greci* I (1976)

Morand A.-F., "Orphic Gods and Other Gods", in: Lloyd A.B. (Hrsg.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity* (1997) 169ff.

Morgan C., "Archaeological Evidence for Dark Age Cult at Isthmia", *AJA* 92, 1988, 268

—, *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C.* (1990)

—, "The Evolution of Sacral 'Landscape': Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State", in: Alcock S.E. – Osborne R. (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (1994) 105ff.

—, "From Palace to Polis? Religious Developments on the Greek Mainland During the Bronze Age/Iron Age Transition", in: Hellström P. – Alroth B. (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996) 41ff.

—, "The Archaeology of Sanctuaries in Early Iron Age and Archaic *Ethne*. A Preliminary View", in: Mitchell L.G. – Rhodes P.J. (Hrsg.), *The Development of the Polis in Archaic Greece* (1997) 168ff.

—, "Ritual and Society in the Early Iron Age Corinthia", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence* (1998) 73ff.

—, "Cultural Subzones in Early Iron Age and Archaic Arkadia?", in: Nielsen T.H. – Roy J. (Hrsg.), *Defining Ancient Arcadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 6 (1999) 382ff.

—, *Isthmia VIII: The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary* (1999)

—, "The Corinthian Aristocracy and Corinthian Cult During the Eighth Century BC", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 45ff.

—, *Early Greek States Beyond the Polis* (2003)

Morgan C. – Hall J., "Achaian *Poleis* and Achaian Colonisation", in: Hansen M.H. (Hrsg.), *Introduction to an Inventory of Poleis, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 3 (1996) 164ff.

—, "Αχαϊκές πόλεις και αχαϊκός αποικισμός", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Paysages d'Achaïe II. Dymé et son territoire* (2000) 105ff.

Moretti L., *Iscrizioni agonistiche greche* (1953)

Morris I., "Gift and Commodity in Archaic Greece", *Man* 21, 1986, 1ff.

Morris S.P., *Daidalos and the Origins of Greek Art* (1992)

Moschou L., "Τοπογραφικά Μάνης", *ΑΑΑ* 8, 1975, 160ff

—, "Topographie du Magne. A propos de la région du Ténare. Κιστέρνες - Άγιοι Ασώματοι", in: *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών* 2 (1976) 45ff.

Moustaka A., *Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen* (1983)

Musti D. – Torelli M. (Hrsg.), *Pausania. Guida della Grecia* II-VII (1986–2000)

Digitized by Google Original from

Mylonopoulos J., "Poseidon, der Erderschütterer. Religiöse Interpretationen von Erd- und Seebeben", in: Olshausen E. – Sonnabend H. (Hrsg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums* 6, 1996 (1998) 82ff.

—, "Tempel", in: Sonnabend H. (Hrsg.), *Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der historischen Geographie* (1999) 545ff.

Newbold R.F., "The Reporting of Earthquakes, Fires and Floods by Ancient Historians", *PACA* 16, 1982, 28ff.

Nichols R.V., "Laconia", *BSA* 45, 1950, 282ff.

Nielsen T.H., "Arkadia. City-Ethnics and Tribalism", in: Hansen M.H. (Hrsg.), *Introduction to an Inventory of Poleis, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 3 (1996) 117ff.

—, "A Survey of Dependent *Poleis* in Classical Arkadia", in: Hansen M.H. – Raaflaub K. (Hrsg.), *More Studies in the Ancient Greek Polis* (1996) 63ff.

Nilsson M.P., "Die Prozessionstypen im griechischen Kult", in: Ders., *Opuscula Selecta* I (1951) 166ff.

—, *Geschichte der griechischen Religion* I ^{2}(1955)

—, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* ^{2}(1957)

Niniou-Kindeli V., "Υπαίθριο ιερό στα Τσισκιανά Σελίνου (Ν. Χανίων)", in: *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* (1995) 681ff.

Østby E., "I templi di Pallantion", *ASAtene* 51-52, 1990/91 [1995], 55ff.

—, "Templi di Pallantion e dell'Arcadia: confronti e sviluppi", *ASAtene* 51-52, 1990/91 [1995], 285ff.

Olshausen E. – Sonnabend H. (Hrsg.), *Grenze und Grenzland, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 4, 1990* (1994)

Orlandini G.A., "Considerazioni sul *mégaron* di Despoina a Licosura", *ASAtene* 47-48, 1969/70, 343ff.

Orlandos A.K., "Ἀνασκαφαὶ ἐν Μολυκρείῳ τῆς Αἰτωλίας", *ADelt* 9, 1924/25, 55ff.

—, "Νεώτεραι ἔρευναι ἐν Μεσσήνῃ", in: Jantzen U. (Hrsg.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern* (1976) 9ff.

Orlandos A.K. – Travlos I.N., *Λεξικὸν τῶν ἀρχαίων ἀρχιτεκτονικῶν ὅρων* (1986)

Osanna M., "Sull'ubicazione del santuario di Zeus *Homarios* in Magna Grecia", *DialA* 7, 1989, 56ff.

—, "Pausania a Patrasso: Culti e organizzazione dello spazio sull'acropoli di una città greca", *Ostraka* 2, 1993, 99ff.

—, *Santuari e culti dell'Acaia antica* (1996)

—, "Artemis in Patras: Wandel einer Polis im Spiegel ihrer Kulte", in: Berktold P. (Hrsg.), *Akarnanien. Eine Landschaft im antiken Griechenland* (1996) 183ff.

—, "Tra monumenti, *agalmata e mirabilia*: organizzazione del percorso urbano di Corinto nella *Periegesi* di Pausania", in: Knoepfler D. – Piérart M. (Hrsg.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000* (2001) 185ff.

Osborne R., *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside* (1987)

Packard P.M., "A Monochrome Mosaic at Isthmia", *Hesperia* 49, 1980, 326ff.

Pallas D.I., "Ἀνασκαφικαὶ ἔρευναι ἐν Λεχαίῳ", *Prakt* 1965, 137ff.

Papachatzis N., "Ποσειδών Ταινάριος", *AEphem* 1976, 102ff.

—, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις* II-IV (1976-1980)

—, "Η θεά Δήμητρα «σύνναος» του Ποσειδώνα", *AEphem* 1988, 1ff.

Original from

—, "Η χθόνια Αθηνά και οι συλλατρευόμενες χθόνιες θεότητες στην Ακρόπολη των Αθηνών", *AEphem* 1989, 1ff.

Papandreou G., "Ἔρευναι ἐν Καλαβρύτοις – Καφυαί – Καφυᾶτις", *Prakt* 1920, 114ff.

Papadopoulos A.J., *Excavatios at Aigion* (1976)

Papakonstantinou E., "Στοιχεία της Αγοράς της Ήλιδας στο παρόχθιο ανάλημμα του Πηνειού", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία* (1991) 329ff.

Papakosta L., "Παρατηρήσεις σχετικά με την τοπογραφία του αρχαίου Αιγίου", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία* (1991) 235ff.

Papapostolou I.A., "Τοπογραφικὰ τῶν Πατρῶν", *AAA* 4, 1971, 305ff.

—, "Θέματα τοπογραφίας και πολεοδομίας των Πατρών κατά τη Ρωμαιοκρατία", in: Rizakis A.D. (Hrsg.) *Αρχαία Αχαΐα καί Ηλεία* (1991) 305ff.

Pariente A. – Touchais G. (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998)

Paris J., "Contributions à l'étude des ports antiques du monde grec. I. Notes sur Léchaion", *BCH* 39, 1915, 5ff.

Parker R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (1983)

—, "Myths of Early Athens", in: Bremmer J.N. (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology* (1987) 187ff.

—, "Demeter, Dionysus and the Spartan Pantheon", in: Hägg R. – Marinatos N. – Nordquist G. (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988) 99ff.

—, "Spartan Religion", in: Powell A. (Hrsg.), *Classical Sparta: Techniques Behind Her Success* (1989) 142ff.

—, "Athenian Religion Abroad", in: Osborne R. – Hornblower S. (Hrsg.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to D. Lewis* (1994) 339ff.

—, *Athenian Religion. A History* (1996)

Patrucco R., "L'attività sportive di Sparta", in: *Scritti in onore di Aldo Neppi Modena* (1975) 395ff.

Patsurakos J., *Πραγματεία περὶ τοῦ ἀρχαίου Γυθείου* (1902)

Peek W., *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros, Abh. d. Säch. Ak. d. Wiss. Leipzig* 60.2 (1969)

—, *Neue Inschriften aus Epidauros, Abh. d. Säch. Ak. d. Wiss. Leipzig* 63.5 (1972)

Pemberton E., "Wealthy Corinth: The Archaeological Evidence for Cult Investment at Greek Corinth", in: Dillon M. (Hrsg.), *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches* (1996) 533ff.

Pembroke S., "Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30, 1967, 1ff.

Penrose Harland J., "The Calaurian Amphictyony", *AJA* 29, 1925, 160ff.

Pernice E., "Die korinthischen Pinakes im Antiquarium der Königlichen Museen", *JdI* 12, 1897, 9ff.

Petronotis A., *Ἡ Μεγάλη Πόλις τῆς Ἀρκαδίας* (1973)

Petropoulos M., "Τοπογραφικά της Χώρας των Πατρέων", in: Rizakis A.D. (Hrsg.) *Αρχαία Αχαΐα καί Ηλεία* (1991) 249ff.

Petropoulou A., "The Laphrian Holocaust and Its Celtic Parallel. A Ritual with Indo-European Components", in: *Religio graeco-romana. Festschrift W. Pötscher* (1993) 313ff.

Pettersson M., *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia* (1992)

Phaklaris P.B., *Αρχαία Κυνουρία. Ανθρώπινη Δραστηριότητα και Περιβάλλον*, 43. Suppl. *ADelt* (1990) 197ff.

Digitized by Google Original from

Pharaklas N., *Σικυωνία* (1971)

—, *Τροιζηνία, Καλαυρεία, Μέθανα* (1972)

—, *Ἑρμιονίς – Ἁλιάς* (1973)

—, "Ελίκη. Η φυσική και η πολιτική καταβύθυση", in: Katsonopoulou D. – Soter S. – Schilardi D. (Hrsg.), *Helike II. Ancient Helike and Aigialeia* (1998) 209ff.

Philadelpheus A., "Αἱ ἐν Ἑρμιονίδι ἀνασκαφαί", *Prakt* 1909, 172ff.

—, "Ἀρχαία ἔπαυλις μετὰ Νυμφαίου ἐν Λεχαίῳ τῆς Κορινθίας", *ADelt* 4, 1918, 125ff.

Piccaluga G., "L'olocausto di Patrai", in: *Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens* 27 (1981) 243ff.

Piérart M., "Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias", *BCH* 106, 1982, 139ff.

—, "L'itinéraire argien de Pausanias", *RA* 1983, 175ff.

—, "• Argos assoiffée • et • Argos riche en cavales •. Provinces culturelles à l'époque protohistorique", in: Ders. (Hrsg.), *Polydipsion Argos*, 22. Suppl. *BCH* (1992) 119ff.

—, "Pour une approche du panthéon argien par la mythologie : le bouclier d'Athéna", *Kernos* 9, 1996, 171ff.

—, "L'attitude d'Argos à l'égard des autres cités d'Argolide", in: Hansen M.H. (Hrsg.), *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 4 (1997) 321ff.

—, "Panthéon et hellénisation dans la colonie romaine de Corinthe : la • redécouverte • du culte de Palaimon à l'Isthme", *Kernos* 11, 1998, 85ff.

—, "L'itinéraire de Pausanias à Argos", in: Pariente A. – Touchais G. (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998) 337ff.

—, "Observations sur la structure du livre II de la Périégèse : Argos, l'Argolide et la Thyréatide", in: Knoepfler D. – Piérart M. (Hrsg.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000* (2001) 203ff.

Piérart M. – Touchais G., *Argos. Une ville grecque de 6000 ans* (1996)

Pikoulas G.A., *Ἡ Νότια Μεγαλοπολιτική Χώρα* (1988)

Pimpl H., *Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem Untersatz in Griechenland* (1997)

Pippili M., *Laconian Iconography of the Sixth Century B.C.* (1987)

Pirenne-Delforge V., *L'Aphrodite grecque*, 4. Suppl. *Kernos* (1994)

—, "Les rites sacrificiels dans la *Périégèse* de Pausanias", in: Knoepfler D. – Piérart M. (Hrsg.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000* (2001) 109ff.

Piteros Ch.I., "Συμβολή στην αρχειακή τοπογραφία. Χώρος, οχυρώσεις, τοπογραφία και προβλήματα", in: Pariente A. – Touchais G. (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998) 179ff.

Plassart A., "Inscriptions de Delphes. Règlement tégéate concernant le retour des Bannis a Tégée en 324 av. J.-C.", *BCH* 38, 1914, 101ff.

Pleket H.W., "Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World", in: Versnel H.S. (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (1981) 152ff.

Pochmarski E., "Zum Theater von Elis", *GrazBeitr* 11, 1984, 207ff.

—, "Zur Chronologie der S-Stoa in Elis", *ÖJh* 60, 1990, 7ff.

Pötscher W., "Die Götterburleske als Deutungsansatz für die religiöse Weltanschauung des Odyssee-Dichters", *GrazBeitr* 17, 1990, 27ff.

Poland F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (1909)

Polignac F. de, "Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece", in: Alcock S.E. – Osborne R. (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (1994) 3ff.

—, "Déméter ou l'altérité dans la fondation", in: Detienne M. (Hrsg.), *Tracés de fondations* (1990) 289ff.

—, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State* (1995)

—, "Repenser la "cité" ? Rituels et société en Grèce archaïque", in: Hansen M.H. – Raaflaub K. (Hrsg.), *Studies in the Ancient Greek Polis* (1995) 201ff.

—, "Offrandes, mémoire et compétition ritualisée dans les sanctuaires grecs à l'époque géométrique", in: Hellström P. – Alroth B. (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996) 59ff.

—, "Cité et territoire à l'époque géométrique : un modèle argien?", in: Pariente A. – Touchais G. (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et Urbanisme* (1998) 145ff.

Polymenakos L.Ch., "Σκέψεις γύρω από τη θεώρηση του φαινομένου του σεισμού στην Αρχαία Ελλάδα", *Αρχαιολογία* 43, 1992, 11ff.

Popko M., "Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion", in: Quaegebeur J. (Hrsg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (1993) 319ff.

Popp H., *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegsführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v.Chr.* (1957)

Powell A. (Hrsg.), *Classical Sparta: Techniques Behind Her Success* (1989)

Πρακτικά τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου διὰ τὴν ἀρχαίαν Ἑλίκην (1981)

Pretzler M., "Die antiken Quellen zum Raum Pheneos-Lousoi", in: Tausend K. (Hrsg.), *Pheneos und Lousoi. Untersuchungen zu Geschichte und Topographie Nordostarkadiens* (1999) 36ff.

Pritchett W.K., *Studies in Greek Topography* II (1969)

—, *The Greek State at War III: Religion* (1979)

Protonotariou-Deilaki E., "Σκέψεις για την καταγωγή των αγώνων: Σχέση επιτύμβιας λατρείας – εκεχειρίας αγώνων", in: Coulson W. – Kyrieleis H. (Hrsg.), *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games* (1992) 167ff.

Pulleyn S., *Prayer in Greek Religion* (1997)

Purcell N., "Eating Fish. The Paradoxes of Seafood", in: Wilkins J. (Hrsg.), *Food in Antiquity* (1995) 132ff.

Raftopoulou E.G., "Sur certains archétypes de thèmes iconographiques provenant du centre du Péloponnèse", in: Palagia O. – Coulson W. (Hrsg.), *Sculpture from Arcadia and Laconia* (1993) 1ff.

Ragone G., "Il milennio delle vergini locresi", in: Virgilio B. (Hrsg.), *Studi ellenistici* VIII (1996) 7ff.

RE X 2 (1919) 1550ff. s.v. Kalaureia (Bürchner)

RE X 2 (1919) 2535ff. s.v. Kalaureia (v. Geisau)

RE II A 1 (1921) 186ff. s.v. Satrap (Lehmann-Haupt)

RE XLIII (1953) 446ff. s.v. Poseidon (Wüst)

Redfield J., "From Sex to Politics: The Rites of Artemis Triklaria and Dionysos Aisymnetes at Patras", in: Halperin D.M. u.a. (Hrsg.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (1990) 115ff.

Reese D.S., "Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens", *Hesperia* 58, 1989, 63ff.

Reichert-Südbeck P., *Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia* (2000)

Digitized by Google Original from

Rhodes R.F., "Early Corinthian Architecture and the Origins of the Doric Order", *AJA* 91, 1987, 477ff.

Rhomaios K.A., "Γενικὴ ἔκθεσις περὶ τῶν ἐν Τεγέᾳ ἀνασκαφῶν ἐν ἔτει 1910", *Prakt* 1910, 274ff.

—, "Ἀρκαδικοὶ ἑρμαῖ", *AEphem* 1911, 149ff.

—, "Τεγεατικαὶ ἐπιγραφαί", *BCH* 36, 1912, 353ff.

—, "Ἱερὸν Ἀθηνᾶς Σωτείρας καὶ Ποσειδῶνος κατὰ τὴν Ἀρκαδικὴν Ἀσέαν", *AEphem* 1957, 114ff.

Richer N., "La recherche des appuis surnaturels topiques par les Spartiates en guerre", in: Renard J. (Hrsg.), *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire* (1999) 135ff.

Ridgway B.S., "A Poros Kouros from Isthmia", *Hesperia* 44, 1975, 426ff.

Rigopoulos N., *Ἱστορία τῆς Μαντινείας* (1938)

Rizakis A.D., "La colonie romaine de Patras en Achaïe. Les témoignages épigraphiques", in: Walker S. (Hrsg.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, 55. Suppl. *BICS* (1989) 180ff.

—, (Hrsg.), *Ἀρχαία Ἀχαΐα καὶ Ἦλεία* (1991)

—, (Hrsg.), *Paysages d'Achaie I. Le bassin du Peiros et la plaine occidentale* (1992)

—, *Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale* (1995)

—, "Roman Colonies in the Province of Achaia: Territories, Land and Population", in: Alcock S.E. (Hrsg.), *The Early Roman Empire in the East* (1997) 15ff.

—, *Achaïe II. La cité de Patras: Épigraphie et histoire* (1998)

—, "Τὸ λατρευτικὸν πάνθεον τῆς ἀρχαίας Δύμης: θεοὶ καὶ ἥρωες", in: Ders. (Hrsg.), *Paysages d'Achaïe II. Dymé et son territoire* (2000) 123ff.

Robert F., *Thyméle. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce* (1939)

Robert L., *Collection Froehner I: Inscriptions grecques* (1936)

—, *Hellenica* II (1946)

Robertson N., "The Decree of Themistocles in Its Contemporary Setting", *Phoenix* 36, 1982, 1ff.

—, "Athena's Shrines and Festivals", in: Neils J. (Hrsg.), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon* (1996) 27ff.

—, "Athena and Early Greek Society: Palladium Shrines and Promontory Shrines", in: Dillon M. (Hrsg.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches* (1996) 383ff.

—, "The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion", in: Lane E.N. (Hrsg.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren, Religions in the Graeco-Roman World* 131 (1996) 239ff.

—, "New Light on Demeter's Mysteries: The Festival Proerosia", *GRBS* 37, 1996, 319ff.

Robinson D., "New Greek Bronze Vases", *AJA* 46, 1942, 172ff.

Romano I.B., *Early Greek Cult Images* (1980)

—, "Early Greek Cult Images and Cult Practices", in: Hägg R. – Marinatos N. – Nordquist G. (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988) 127ff.

Rostoker W. – Gebhard E.R., "The Sanctuary of Poseidon at Isthmia: Techniques of Metal Manufacture", *Hesperia* 49, 1980, 347ff.

Rothaus R.M., *Corinth: The First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion* (2000)

Roux G., "Le sanctuaire argien d'Apollon Pythéen", *REG* 70, 1957, 474ff.

—, *Pausanias en Corinthie* (1958)

—, *L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe siècles avant J.-C.* (1961)

—, "Sur deux passages de l'Hymne homérique à Apollon", *REG* 77, 1964, 1ff.

—, "Les 4 grands sanctuaires panhelléniques", *DossAParis* 45, 1980, 34ff.

Roy J., "Tribalism in Southwestern Arcadia in the Classical Period", *ActaAntHung* 20, 1972, 43ff.

—, "*Polis* and Tribe in Classical Arcadia", in: Hansen M.H. – Raaflaub K. (Hrsg.), *More Studies in the Ancient Greek Polis* (1996) 107ff.

—, "The *Perioikoi* of Elis", in: Hansen M.H. (Hrsg.), *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 4 (1997) 282ff.

—, "Les cités d'Élide", in: Renard J. (Hrsg.), *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire* (1999) 151ff.

Roy J. – Lloyd J.A. – Owens E.J., "Megalopolis Under the Roman Empire", in: Walker S. (Hrsg.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, 55. Suppl. *BICS* (1986) 146ff.

Rudhardt J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (1958)

Rupp W.D., *Greek Altars of the Northeastern Peloponnese* (1974)

—, "The Lost Classical Palaimonion Found?", *Hesperia* 48, 1979, 64ff.

Rutkowski B., *Frühgriechische Kultdarstellungen*, 8. Beih. *AM* (1981)

Salapata G., "The Laconian Hero Reliefs in the Light of the Terracotta Plaques", in: Palagia O. – Coulson W. (Hrsg.), *Sculpture from Arcadia and Laconia* (1993) 189ff.

Salmon J.B., *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 BC* (1984)

Sartre M., "Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques", *Ktema* 4, 1979, 213ff.

Savoldi E., "Ἱερὸς ἰχθύς. Sacralità e proibizione nell'epica greca arcaica", *ASNP* 1, ser. IV, 1996, 61ff.

Schachermeyr F., *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens* (1950)

Schachter A., "*Homeric Hymn to Apollo*, lines 231-8 (The Onchestos Episode): Another Interpretation", *BICS* 23, 1976, 102ff.

—, *Cults of Boiotia. 2. Herakles to Poseidon*, 38. Suppl. *BICS* (1986)

—, "Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries", in: Ders. – Bingen J. (Hrsg.), *Le sanctuaire grec* (1992) 1ff.

—, "Gods in the Service of the State: the Boiotian Experience", in: *Federazioni e federalismo nell'Europa antica I, Bergamo, 21-25 settembre 1992* (1994) 67ff.

—, "Greek Deities: Local and Panhellenic Identities", in: P. Flensted-Jensen (Hrsg.) *Further Studies in the Ancient Greek Polis* (2000) 9ff.

Schefold K., *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker* [2](1997)

Scheid J., "*Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré ?", in: *Les bois sacrés. Actes du colloque international, Naples 23-25 novembre 1989* (1993) 13ff.

Schilardi D., "The Prehistoric Cult of Poseidon in the Peloponnese: The Cases of Pylos, Helike and Methana", in: Katsonopoulou D. – Soter S. – Schilardi D. (Hrsg.), *Helike II. Ancient Helike and Aigialeia* (1998) 267ff.

Schmidt-Dounas B., *Geschenke erhalten die Freundschaft. Politik und Selbstdarstellung im Spiegel der Monumente* (2000)

Schnapp A., "Città e campagna. L'immagine della «polis» da Omero all'età classica", in: Settis S. (Hrsg.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. I. Noi e i Greci* (1996) 117ff.

Schumacher R.W.M., "Three Related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron", in: Marinatos N. – Hägg R. (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (1993) 62ff.

Schwartz M.L. – Tziavos C., "Geology in the Search for Ancient Helice", *JFA* 6, 1979, 243ff.

Scranton R.L., "Two Temples of Commodus at Corinth", *Hesperia* 13, 1944, 315ff.

—, *Corinth I, 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple* (1951)

—, "Investigations at Kenchreai, 1963", *Hesperia* 33, 1964, 134ff.

Digitized by Google Original from

—, "Excavation at Kenchreai", *ClJ* 61, 1965/66, 6ff.

—, "Kenchreai – 1968", *AJA* 73, 1969, 245

Scranton R.L. – Ramage E.S., "Investigations at Corinthian Kenchreai", *Hesperia* 36, 1967, 124ff.

Scranton R.L. – Shaw J.W. – Ibrahim L., *Kenchreai. Eastern Port of Korinth* I-IV (1976-1981)

Scullion R., "Olympian and Chthonian", *ClAnt* 13, 1994, 75ff.

—, "Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous", *ZPE* 132, 2000, 163ff.

Seaford R., *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State* (1994)

Sealey R., "The Great Earthquake in Lacedaemon", *Historia* 6, 1957, 368ff.

Seelinger R.A., "The Dionysiac Context of the Cult of Melikertes/Palaimon at the Isthmian Sanctuary of Poseidon", *Maia* 50, 1998, 271ff.

Segre M., "Rituali rodii di sacrifici", *PP* 6, 1951, 139ff.

Shapiro H.A., "Poseidon and the Tuna", *AntCl* 58, 1989, 32ff.

Shaw J.W., "Shallow-Water Excavation at Kenchreai", *AJA* 71, 1967, 223ff.

—, "A Foundation in the Inner Harbor at Lechaeum", *AJA* 73, 1969, 370ff.

—, "Shallow-Water Excavation at Kenchreai: II", *AJA* 74, 1970, 179f.

Sherk, R.K., "The Eponymous Officials of Greek Cities: I", *ZPE* 83, 1990, 249ff.

—, "The Eponymous Officials of Greek Cities. Mainland Greece and the Adjacent Islands", *ZPE* 84, 1990, 231ff.

—, "The Eponymous Officials of Greek Cities III. Thrace, Black Sea, Asia Minor", *ZPE* 88, 1991, 225ff.

—, "The Eponymous Officials of Greek Cities IV. Part III: Thrace, Black Sea, Asia Minor (continued)", *ZPE* 93, 1992, 223ff.

Shipley G., ""The Other Lakedaimonians": The Dependent Perioikic Poleis of Laconia and Messenia", in: Hansen M.H. (Hrsg.), *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 4 (1997) 189ff.

Siewert P., "Poseidon Hippios am Kolonos und die athenischen Hippeis", in: Bowersock G.W. u.a. (Hrsg.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox* (1979) 280ff.

—, "Die Inschriften der Landschaft Eleia ohne Olympia", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία* (1991) 105ff.

—, "The Olympic Rules", in: Coulson W. – Kyrieleis H. (Hrsg.), *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games* (1992) 113ff.

—, "Votivbarren und das Ende der Waffen- und Geräteweihungen in Olympia", *AM* 111, 1996, 141ff.

Sineux P., "À propos de l'Asclépieion de Messène : Asclépios poliade et guérisseur", *REG* 110, 1997, 1ff.

Sinn U., "Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, *AM* 105, 1990, 55ff.

—, "Greek Sanctuaries as Places of Refuge", in: Marinatos N. – Hägg R. (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (1993) 88ff.

—, "The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power", in: Hellström P. – Alroth B. (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996) 67ff.

—, "Das Poseidonheiligtum auf der Insel Kalaureia. Die soziale Funktion griechischer Heiligtümer – Sakralgeschehen abseits von Tempel und Altar", in: Ders., *Einführung in die Klassische Archäologie* (2000) 178ff.

—, *Die griechischen Heiligtümer – Funktion, Organisation, Topographie*, unpubl. Habil.

Skias A.N.,"Τοπογραφικὰ Γυθείου", *AEphem* 1892, 55ff.

—, "Ἠλείας τοπογραφικά", *AEphem* 1919, 42ff.

Original from

Slater W.J., "Pelops at Olympia", *GRBS* 30, 1989, 485ff.

Smarczyk B., *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund* (1990)

Smith D.E., "The Egyptian Cults at Corinth", *HThR* 70, 1977, 201ff.

Smith J.Z., "The Domestication of Sacrifice", in: Hamerton-Kelly R.G. (Hrsg.), *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation* (1987) 191ff.

Smith K.K., "Greek Inscriptions from Corinth III. Dedications", *AJA* 23, 1919, 358ff.

Snell B., "Aischylos' Isthmiastai", *Hermes* 84, 1956, 1ff.

Snodgrass A.M., "Interaction by Design: The Greek City State", in: Renfrew C. – Cherry J. (Hrsg.) *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change* (1986), 47ff.

—, "The Economics of Dedication at Greek Sanctuaries", in: *Atti del Convegno Internazionale ANATHEMA: Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico 1989, ScAnt* 3-4, 1989/90, 287ff.

Sokolowski F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (1955)

—, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément* (1962)

—, *Lois sacrées des cités grecques* (1969)

Sonnabend H., *Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung – Deutung – Management* (1999)

Sourvinou-Inwood Chr., "Persephone and Aphrodite at Locri: A Model for Personality Definitions in Greek Religion", *JHS* 98, 1978, 101ff.

—, *Theseus as Son and Stepson*, 40. Suppl. *BICS* (1979)

—, "Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle", in: Bremmer J.N. (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology* (1987) 215ff.

—, "Further Aspects of Polis Religion", *AION(archeol)* 10, 1988, 259ff.

—, "What is *Polis* Religion", in: Murray O. – Price S. (Hrsg.), *The Greek City. From Homer to Alexander* (1990) 295ff.

Sparkes B., "A Pretty Kettle of Fish", in: Wilkins J. (Hrsg.), *Food in Antiquity* (1995) 150ff.

Spawforth A.J.S., "Families at Roman Sparta and Epidaurus: Some Prosopographical Notes", *BSA* 80, 1985, 191ff.

Speyer W., "Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten", *JbAC* 22, 1979, 30ff.

Spyropoulos Th. – Lauter H. – Lauter-Bufe H., "Megalopolis. Vorbericht 1991-1993", *AA* 1995, 119ff.

Stavrianopoulou E., "Die Verflechtungen des politischen mit dem religiösen im mykenischen Pylos", in: Laffineur R. – Niemeier W.-D. (Hrsg.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age* (1995) 423ff.

Stavropoulos A., *Ἱστορία πόλεως Αἰγίου* (1954)

Stein H., *Topographie des alten Sparta* (1893)

Steiner A., "Pottery and Cult in Corinth. Oil and Water at the Sacred Spring", *Hesperia* 61, 1992, 385ff.

Steinhauer G., "Πήλινες ἀρχαϊκὲς μετόπες ἀπὸ τὴ Σπάρτη", *ASAtene* 60, 1982, 329ff.

Stengel P., "Die Pferdeopfer der Griechen", *Philologus* 39, 1880, 182ff.

—, *Opferbräuche der Griechen* (1910)

Steures D.C., "Arion's Misunderstood Votive Offering", in: Docter R.F. – Moormann E.M. (Hrsg.), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998* (1999) 397ff.

Stewart A., *Greek Sculpture I. An Exploration* (1990)

Stibbe C.M., "Beobachtungen zur Topographie des antiken Sparta", *BABesch* 64, 1989, 61ff.

Digitized by Google Original from

—, "Sparta: immagine di una città antica", in: Pelagatti P. – Stibbe C.M. (Hrsg.), *Lakonikà. Ricerche e nuovi materiali di ceramica laconica*, 64. Suppl. *BdA* (1990) 1ff.

—, "Dionysos in Sparta", *BABesch* 66, 1991, 1ff.

—, *Das andere Sparta* (1996)

Stiglitz R., *Die grossen Göttinnen Arkadiens*, 15. Sonderschr. *ÖJh* (1967)

Straten F.T. van, "Did the Greeks Kneel Before Their Gods?", *BABesch* 49, 1974, 170ff.

—, "Gifts for the Gods", in: Versnel H.S. (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (1981) 65ff.

—, "Greek Sacrificial Representations: Livestock Prices and Religious Mentality", in: Linders T. – Nordquist G. (Hrsg.), *Gifts to the Gods* (1987) 159ff.

—, "The God's Portion in Greek Sacrificial Representations: Is the Tail Doing Nicely?", in: Hägg R. – Marinatos N. – Nordquist G. (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988) 51ff.

—, "Votives and Votaries in Greek Sanctuaries", in: Schachter A. – Bingen J. (Hrsg.), *Le sanctuaire grec* (1992) 247ff.

—, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece* (1995)

Stupperich R., "Dionysos, das Meer und die Athener Demokratie", in: Chrysos E. u.a. (Hrsg.), *Griechenland und das Meer* (1999) 65ff.

Sturgeon M.C., "Roman Sculptures from Corinth and Isthmia: A Case for a Local 'Workshop'", in: Walker S. (Hrsg.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, 55. Suppl. *BICS* (1986)

—, *Isthmia IV: Sculpture I: 1952-1967* (1987)

Szidat S., *Poseidon als Erderschütterer* (2001)

Taeuber H., "Elische Inschriften in Olympia", in: Rizakis A.D. (Hrsg.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία* (1991) 111ff.

Tausend K., *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland* (1992)

—, "Heiligtümer und Kulte Nordostarkadiens", in: Ders. (Hrsg.), *Pheneos und Lousoi. Untersuchungen zu Geschichte und Topographie Nordostarkadiens* (1999) 343ff.

Teffeteller A., "The Chariot Rite at Onchestos: *Homeric Hymn to Apollo* 229-38", *JHS* 121, 2001, 159ff.

Themelis P., "Ἱερὸν Ποσειδῶνος εἰς Ἀκοβίτικα", *AAA* 2, 1969, 352ff.

—, "Ἀρχαϊκὴ ἐπιγραφὴ ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Ποσειδῶνος εἰς Ἀκοβίτικα", *ADelt* 25, 1970, Mel., 109ff.

—, "Ἀνασκαφὴ Μεσσήνης", *Prakt* 1990 [1993], 56ff.

—, "Ἀνασκαφὴ Μεσσήνης", *Prakt* 1991 [1994], 85ff.

—, "Damophon von Messene – Sein Werk im Lichte der neuen Ausgrabungen", *AntK* 36, 1993, 24ff.

—, "Ο Δαμοφών και η δραστηριότητά του στην Αρκαδία", in: Palagia O. – Coulson W. (Hrsg.), *Sculpture from Arcadia and Laconia* (1993) 99ff.

—, "Ἀνασκαφὴ Μεσσήνης", *Prakt* 1994 [1997], 68ff.

—, "Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (1994) 101ff.

—, "Ἀνασκαφὴ Μεσσήνης", *Prakt* 1998 [2000], 89ff.

—, "The Sanctuary of Demeter and the Dioscouri at Messene", in: Hägg R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence* (1998) 157ff.

Thomas Th., "Griechische Heiligtümer in minoischen und mykenischen Palästen", in: Rolle R. – Schmidt K. (Hrsg.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt* (1998) 205ff.

Thompson W.E., "The Neokoroi of Poseidon Hippios", *Hesperia* 40, 1971, 232ff.

Thür G. – Taeuber H., *Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien* (1994)

Thuillier J.P., "Denys d'Halicarnasse et les jeux romains", *MEFR* 87, 1975, 563ff.

Tölle-Kastenbein R., "Zur Genesis und Entwicklung des Dipteros", *JdI* 109, 1994, 41ff.

Tod M.N. – Tillyard H.J.W., "I. Laconia. I. Excavations at Sparta, 1907. 10. Inscriptions", *BSA* 13, 1906/07, 174ff.

Tomlinson R.A., *Argos and the Argolid* (1972)

Torelli M., "Pausania a Corinto. Un intellettuale greco del secondo secolo e la propaganda imperiale romana", in: Knoepfler D. – Piérart M. (Hrsg.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000* (2001) 135ff.

Tranquair R. u.a., "Laconia. II. Excavations at Sparta, 1906", *BSA* 12, 1905/06, 277ff.

Trotta F., "Il sinecismo di Patrasso in Pausanias e Strabone", *PP* 48, 1993, 428ff.

Trümpy, C., *Vergleich des Mykenischen mit der Sprache der Chorlyrik* (1986)

—, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen* (1997)

—, "Feste zur Vollmondszeit: Die religiösen Feiern Attikas im Monatslauf und der vorgeschichtliche attische Kultkalender", *ZPE* 121, 1998, 109ff.

Turner J.A., *Hierieiai: Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece* (1983)

Ulf Chr., "Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland", in: Eder W. – Hölkeskamp K.-J. (Hrsg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland* (1997) 37ff.

Vendries Chr., "Les concours musicaux dans le Péloponnèse sous le Haut-Empire : l'exemple de Corinthe", in: Renard J. (Hrsg.), *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire* (1999) 269ff.

Veneri A., "Posidone e l'Elicona: Alcuni osservazioni sull'antichità e la continuità di una tradizione mitica beotica", in: Schachter A. (Hrsg.), *Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia*, 3. Suppl. *Teiresias* (1990) 129ff.

Verdelis N.M., "Ἀνασκαφὴ Μυκηνῶν", *Prakt* 1962, 57ff.

Vernant J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne* (1974)

—, "Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque", in: *Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens* 27 (1981) 1ff.

—, "Artémis et le sacrifice préliminaire au combat", *REG* 101, 1988, 221ff.

—, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, hrsg. von F.I. Zeitlin (1991)

Versakis F., "Ἡ σκηνὴ τοῦ ἐν Γυθείῳ Ρωμαϊκοῦ θεάτρου ", *AEphem* 1912, 193ff.

Versnel H.S., "Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods", in: *Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens* 27 (1981) 135ff.

—, "Religious Mentality in Ancient Prayers", in: Ders. (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (1981) 1ff.

—, "Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos", in: Bremmer J.N. (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology* (1987) 121ff.

—, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual* ^{2}(1994)

Vian F., "Les géants de la mer", *RA* 22, 1944, 97ff.

Vilatte S., "Apollon-le dauphin et Poséidon l'Ébranleur : structure familiale et souveraineté chez les Olympiens; à propos du sanctuaire de Delphes", in: Mactoux M.-M. – Geny E. (Hrsg.), *Mélanges Pierre Lévêque. 1. Religion* (1988) 311ff.

Villing A.C., "Aspects of Athena in the Greek Polis: Sparta and Corinth", in: Lloyd A.B. (Hrsg.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity* (1997) 81ff.

Vink M.C.V., "Sanctuaries and Cults in an Early Urban Context: Argos c. 900-500", in: Hägg R. (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults* (2002) 53ff.

Vokotopoulou I., "Ποσειδι 1992", *AEMTh* 6, 1992 [1995], 443ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF VIRGINIA

—, "Ποσείδι. Το ιερό του Ποσειδώνα στη Χαλκιδική", in: Dies., *Ηπειρωτικά και μακεδονικά μελετήματα* II (2001) 706ff.

Vollgraff W., "Fouilles d'Argos", *BCH* 31, 1907, 139ff.

—, *Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos* (1956)

—, "Observations sur le nom de trois phratries argiennes", *BCH* 83, 1959, 254ff.

Voyatzis M.E., *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea and Other Sanctuaries in Arcadia* (1990)

—, "From Athena to Zeus", in: Goodison L. – Morris Chr. (Hrsg.), *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence* (1998) 133ff.

—, "The Role of Temple Building in Consolidating Arkadian Communities", in: Nielsen T.H. – Roy J. (Hrsg.), *Defining Ancient Arcadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre* 6 (1999) 130ff.

Wachsmuth D., *Πόμπιμος ὁ δαίμων. Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen* (1967)

Wace A.J.B., "Laconia. Sparta. The Lead Figurines", *BSA* 15, 1908/09, 127ff.

—, "The Lead Figurines", in: Dawkins R.M. (Hrsg.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, 5. Suppl. *JHS* (1929) 249ff.

Wace A.J.B. – Hasluck F.W., "Laconia. II. Topography. South-Eastern Laconia", *BSA* 14, 1907/08, 161ff.

—, "I. Laconia. II. Topography. East-Central Laconia", *BSA* 15, 1908/09, 158ff.

Wace A.J.B. – Thompson M.S. – Droop J.P., "I. Laconia. I. Excavations at Sparta, 1909. 6. The Menelaion", *BSA* 15, 1908/09, 161ff.

Walbank F.W., "Hellenes and Achaians: 'Greek Nationality' Revisited", in: P. Flensted-Jensen (Hrsg.) *Further Studies in the Ancient Greek Polis* (2000) 19ff.

Walde E., "Die Aufstellung des aufgestützten Poseidon", *AM* 93, 1978, 99ff.

Waldherr G.H., *Erdbeben: das außergewöhnliche Normale; zur Rezeption seismischer Aktivitäten in literarischen Quellen vom 4. Jh. v.Chr. bis zum 4. Jh. n.Chr.* (1997)

Waldner K., *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis* (2001)

Waldstein Ch., "The Circular Building of Sparta", *AJA* 1894, 545f.

Waldstein Ch. – Meander C.L., "Reports on Excavations at Sparta in 1893", *AJA* 8, 1893, 410ff.

Walker H.J., *Theseus and Athens* (1995)

Walter-Karydi E., "Poseidons Delphin. Der Poseidon Loeb und die Darstellungsweisen des Meeresgottes im Hellenismus", *JdI* 106, 1991, 243ff.

Walters H.B., "Poseidon's Trident", *JHS* 13, 1892/93, 13ff.

Waywell G., "Sparta and Its Topography", *BICS* 43, 1999, 1ff.

Weil R., "Aus Lakonien", *AM* 1, 1876, 151ff.

Welter G., *Troizen und Kalaureia* (1941)

Weniger L., "Die monatliche Opferung in Olympia", *Klio* 9, 1909, 291ff.

West A.B., *Corinth VIII 2: Latin Inscriptions 1896-1926* (1931)

Wide S., *De sacris troezeniorum, hermionensium, epidauriorum* (1888)

—, *Lakonische Kulte* (1893)

Wide S. – Kjellberg L., "Ausgrabungen auf Kalaureia", *AM* 20, 1895, 270ff.

Wiegartz H., "Zur Startanlage im Hippodrom von Olympia", *Boreas* 4, 1984, 41ff.

Wilamowitz-Moellendorff U. von, "Die Amphiktionie von Kalaurea", *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 1896, 158ff.

Will E., *Korinthiaka* (1955)

Williams II C.K., "The City of Corinth and its Domestic Religion", *Hesperia* 50, 1981, 408ff.

—, "A Re-Evaluation of Temple E and the West End of the Forum of Corinth", in: Walker S. (Hrsg.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, 55. Suppl. *BICS* (1986) 156ff.

Williams II C.K. – Zervos O.H., "Excavations at Corinth, 1989. The Temenos of Temple E", *Hesperia* 59, 1990, 325ff.

Winter F.E., "Ancient Corinth and the History of Greek Architecture and Town-Planning: A Review Article", *Phoenix* 17, 1963, 275ff.

—, *Greek Fortifications* (1971)

Winter N.A., *Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period* (1993)

Wiseman J.R., "A Trans-Isthmian Fortification Wall", *Hesperia* 32, 1963, 248ff.

Woodward A.M., "Laconia. II. Topography. 2. Taenarum and Southern Maina", *BSA* 13, 1906/07, 238ff.

Woysch-Méautis D., *La représentation des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs. De l'époque archaique à la fin du IVe siècle av. J.-C.* (1982)

Wright Chr., "Myths of Poseidon: The Development of the Role of the God as Reflected in Myth", in: Dillon M. (Hrsg.), *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches* (1996) 533ff.

Wycherley R.E., *How the Greeks Built Their Cities* (1949)

Yalouris N., "Athena als Herrin der Pferde", *MusHelv* 7, 1950, 19ff.

—, "Μυκηναϊκὸς τύμβος Σαμικοῦ", *ADelt* 20, 1965, Mel., 6ff.

—, *Αρχαία Ήλις. Το λίκνο των ολυμπιακών αγώνων* (1996)

Yegül F.K., "The Roman Baths at Isthmia in Their Mediterranean Context", in: Gregory T.E. (Hrsg.), *The Corinthia in the Roman Period*, 8. Suppl. *JRA* (1993) 95ff.

Zaganiaris N.I., "Αρχαίοι μύθοι και παραδόσεις της Αχαΐας", in: *Πρακτικά τοῦ Β΄ Τοπικοῦ Συνεδρίου Αχαϊκῶν Σπουδῶν* (1986) 209ff.

Zoumbaki S., "Παρατηρήσεις στη ρωμαϊκή κοινωνία της Ερμιόνης", *Αρχαιογνωσία* 9, 1995/96 [1998], 111ff.

Zunino M.L., *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica* (1997)

Digitized by Google Original from

Abbildungsverzeichnis

1. Karte von Achaia, nach C. Morgan – J. Hall, in: M.H. Hansen (Hrsg.), Introduction to an Inventory of Poleis, Acts of the Copenhagen Polis Centre 3 (1996) 232.
2. Karte der Gegend um das antike Helike, nach S. Soter – D. Katsonopoulou, in: D. Katsonopoulou (Hrsg.), Helike II. Ancient Helike and Aigialeia (1998) 154. Abb. 1.
3. Karte der Argolis, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia II (1986) LIV.
4. Karte der südwestlichen Argolis, nach P.B. Phaklaris, Αρχαία Κυνουρία. Ανθρώπινη Δραστηριότητα και Περιβάλλον, 43. Suppl. ADelt (1990) 204. Abb. 13.
5. Karte von Hermione (Nr. 15 = Poseidontempel), nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia II (1986) LXXXV.
6. Rekonstruierter Grundriß des spätarchaischen Poseidontempels von Hermione, nach M.H. McAllister, Hesperia 38, 1969, 173. Abb. 3.
7. Plan des Poseidonheiligtums von Kalaureia, nach N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα (1972) Abb. 19.
8. Das archaische Temenos des Poseidonheiligtums von Kalaureia, nach G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) Taf. 30.
9. Rekonstruierter Grundriß der vier Stoai im Poseidonheiligtum von Kalaureia, nach G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) Taf. 40 [a = Stoa I, b = Stoai II u. III, c = Stoa IV].
10. Rekonstruierter Grundriß des Torgebäudes im Poseidonheiligtum von Kalaureia, nach G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) Taf. 43b.
11. Rekonstruierter Grundriß des sog. Asklepieion von Kalaureia, nach G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941) Taf. 44b.
12. Plan der argivischen Ebene (Nea Kios = Temenion), nach J. Hall, AJA 99, 1995, 578. Abb. 1.
13. Plan von Troizen, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia II (1986) LXXXII.
14. Karte von Arkadien, nach M. Jost, Sanctuaires et cultes d' Arcadie (1985) Taf. A.
15. Rekonstruierter Grundriß des Tempels von Poseidon und Athena Soteira bei Asea, nach K.A. Rhomaios, AEphem 1957, 131. Abb. 17.
16. Archaisches Kapitell aus dem Tempel von Poseidon und Athena Soteira bei Asea, nach E. Østby, ASAtene 50-51, 1990-91 [1995], 348. Abb. 193.
17. Plan des Heiligtums der Despoina in Lykosoura, nach M. Jost, Sanctuaires et cultes d' Arcadie (1985) Taf. 42.4.
18. Archaisches Kapitell aus dem Tempel des Poseidon Hippios in Mantineia, nach N. Papachatzis, Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις 4 (1980) 210. Abb. 171.
19. Plan von Megalopolis und Umgebung, nach A. Petronotis, Ἡ Μεγάλη Πόλις τῆς Ἀρκαδίας (1973) Abb. 6.
20. Plan von Methydrion, nach N. Papachatzis, Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις 4 (1980) 326. Abb. 318.

Digitized by Google Original from

21. Steinplan und rekonstruierter Grundriß des hellenistischen Tempels des Poseidon Hippios bei Methydrion, nach N. Papachatzis, Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις 4 (1980) 327. Abb. 319-320.
22. Plan von Orchomenos, nach M. Jost, Sanctuaires et cultes d' Arcadie (1985) Taf. 30.1.
23. Rekonstruierter Grundriß des Hekatompedos in Orchomenos, nach E. Østby, ASAtene 50-51, 1990-91 [1995] Abb. 188.
24. Karte von Elis, nach J. Roy, in: J. Renard (Hrsg.), Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire (1999) 152.
25. Karte von Korinthien, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia II (1986) LIII.
26. Plan von Kenchreai, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia II (1986) LVII.
27. Rekonstruierter Plan der Westseite des korinthischen Forums mit dem Poseidonbrunnen, nach C.K. Williams II – O.H. Zervos, Hesperia 59, 1990, 352. Abb. 4.
28. Rekonstruierter Aufriß des Poseidonbrunnens, nach C.K. Williams II – O.H. Zervos, Hesperia 59, 1990, 355. Abb. 5.
29. Plan von Korinth, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia II (1986) LX.
30. Rekonstruierter Grundriß und Aufriß der Westseite des korinthischen Forums mit dem Poseidontempel, nach R.L. Scranton, Corinth I 3: Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple (1951) Taf. B.
31. Gesamtplan des isthmischen Poseidonheiligtums und seiner Umgebung, nach E.R. Gebhard – F.P. Hemans, Hesperia 67, 1998, 3. Abb. 2.
32. Rekonstruierter Grundriß des archaischen Tempels, nach E.R. Gebhard – F.P. Hemans, Hesperia 61, 1992, 32. Abb. 8.
33. Das isthmische Heiligtum in neronischer Zeit, nach E.R. Gebhard – F.P. Hemans – J.W. Hayes, Hesperia 67, 1998, 409. Abb. 3.
34. Das isthmische Heiligtum in hadrianischer Zeit, nach E.R. Gebhard – F.P. Hemans – J.W. Hayes, Hesperia 67, 1998, 418. Abb. 7.
35. Das isthmische Heiligtum in antoninischer Zeit, nach E.R. Gebhard – F.P. Hemans – J.W. Hayes, Hesperia 67, 1998, 419. Abb. 8.
36. Zeichnerische Rekonstruktion des zweiten Monopteros aus antoninischer Zeit, nach E.R. Gebhard, in: T.E. Gregory (Hrsg.), The Corinthia in the Roman Period, 8. Suppl. JRA (1993) 91. Abb. 6.
37. Rekonstruierter Aufriß des Bogens (zweite Hälfte des 1. Jhs. n.Chr.) im isthmischen Heiligtum, nach T.E. Gregory – H. Mills, Hesperia 53, 1984, 421. Abb. 8.
38. Rekonstruierter Plan von Lechaion, nach J. Paris, BCH 39, 1915, 7. Abb. 1.
39. Karte von Lakonien, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia III (1991) I.
40. Plan des tainarischen Poseidonheiligtums und seiner Umgebung, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia III (1991) LXVIII-LXIX.
41. Plan der Grotte und des daneben liegenden Gebäudes im tainarischen Poseidonheiligtum, nach L. Moschou, AAA 8, 1975, 168. Abb. 5.
42. Grundriß und Aufriß der christlichen Kapelle und der Reste des hellenistischen Tempels, nach W. Cummer, AM 93, 1978, 40. Abb. 4.
43. Zwei ionische Kapitelle des hellenistischen Tempels aus dem Inneren der christlichen Kapelle, nach W. Cummer, AM 93, 1978, 41. Abb. 5.
44. Karte von Messenien, nach D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia IV (1991) XLIV-XLV.
45. Plan der ausgegrabenen Architekturreste im archaischen Poseidonheiligtum von Akovitika, nach P. Themelis, AAA 2, 1969, 353. Abb. 1.

Photoverzeichnis

I. Altar des Poseidon (1./2. Jh. n.Chr.) aus dem Asklepieion. Weihung des Pyrphoros Zoilos, IG IV² 1, 552. Detailaufnahme.

II. Altar des Poseidon Asphaleios (3. Jh. n.Chr.) aus dem Asklepieion, IG IV² 1, 411.

III. Quadratischer monolitischer Altar (5. Jh. v.Chr.) aus dem Heiligtum des Apollon Maleatas in Epidauros, IG IV² 1, 150.

IV. Argivisch-spätgeometrisches Vasenfragment, Photo: École française d'Athènes, Émile Sérafis (Photograph).

V. Detailaufnahme eines Ehrendekretes aus Troizen (4. Jh. v.Chr.) mit einem sog. Urkundenrelief als Bekrönung, IG IV 748.

VI. Herme des Poseidon Asphaleios in Megalopolis (Detail).

VII. Dreifache Herme (3. Jh. v.Chr.) aus Tegea, IG V 2, 73.

VIII. Die Figur eines Jünglings direkt unterhalb der Weihinschrift auf der Herme des Kallinos, IG V 2, 94.

IX. Runder monolithischer Altar des Poseidon (5. Jh. v.Chr.) aus Korinth, Weihung des Antigenes.

X. Verbingungspunkt zwischen dem südlichen (archaischen) und dem nördlichen (klassischen) Abschnitt des langen Altars im isthmischen Poseidonheiligtum.

XI. Nördlicher Teil des Altars im isthmischen Poseidonheiligtum mit den Zerstörungen aus dem Späthellenismus und der frühen Kaiserzeit.

XII. Die erhaltenen Reste vom Podium des ersten (hadrianischen) Monopteros des Palaimon.

XIII. Hadrianische Münzen aus Korinth mit dem ersten Monopteros des Palaimon, Photo: The Corinth Excavations.

XIV. Das Podium des zweiten (antoninischen) Monopteros des Palaimon.

XV. Detailaufnahme einer kaiserzeitlichen Herme aus Sparta, die die Existenz eines Priesters im Dienste des Poseidon Asphaleios dokumentiert, IG V 1, 559.

XVI. Detailaufnahme einer kaiserzeitlichen Statuenbasis, die die Existenz eines Priesters im Dienste des Poseidon Domatites dokumentiert, IG V 1, 497.

XVII. Poseidonfiguren aus Eisenblech aus dem spartanischen Heiligtum der Artemis Orthia.

XVIII. Sakrale Freilassungsinschrift (5./4. Jh. v.Chr.) aus Tainaron, IG V 1, 1232.

XIX. Sakrale Freilassungsinschrift (5./4. Jh. v.Chr.) aus Tainaron, IG V 1, 1230.

XX. Sakrale Freilassungsinschrift (5./4. Jh. v.Chr.) aus Tainaron, IG V 1, 1231.

Google Original from

Register[1]

I. Schriftliche Quellen

A. Epigraphische Quellen

CID I 9 B 12: 388 (104)

IErythrai 207: 386 (88)

IG I^3 369: 382 (62), 387 (103). 383: 431 (102)

IG II/III^2 1367: 388 (108). 3538: 431 (102). 4691: 342 (29). 5051: 431 (102). 5058: 431 (102)

IG IV 30: 51 (19). 33-38: 49 (6), 267 (85). 203: 189 (261). 210. 211. 215-220. 222-224, 236. 238: 204 (380), 375 (11). 428: 45 (98), 310 (34). 499: 82 (219), 355 (117). 716: 68 (128), 95 (303), 295 (14). 746: 57 (56). 748: 87 (249), 89 (268). 757: 90 (274), 301 (56). 757B: 380 (50). 797: 93 (292), 294 (8). 840: 327 (55). 841: 77 (185), 81 (215), 91 (283), 327 (55). 842: 78 (190), 427 (81). 843: 355 (119). 845: 355 (119). 1315: 58 (61), 351 (83)

IG IV^2 1, 65: 60 (77). 150: 60 (81), 94 (296), 266 (79), 351 (82). 308: 58 (63), 94 (296), 354 (111). 309: 58 (64), 94 (296), 266 (79), 325 (37), 351 (82). 411: 58 (66), 94 (296), 266 (79), 354 (110), 376 (23). 552: 58 (64), 94 (296), 266 (79), 354 (110). 553: 58 (65), 94 (296), 266 (79), 295 (17), 354 (110), 381 (57). 554: 58 (64), 94 (296), 266 (79), 354 (110). 555: 60 (80), 94 (296), 354 (110), 376 (23). 556: 60 (82), 94 (296), 266 (79), 354 (110), 385 (79). 629: 109 (65), 311 (37)

IG V 1, 210: 220 (64, 65). 211: 220 (64). 212: 220 (64). 213: 215 (28), 229 (121), 251 (31), 309 (29), 310 (31). 469: 224 (87), 299 (41). 497: 223 (85), 298 (38), 378 (35). 559: 219 (57), 297 (34), 376 (22). 589: 223 (85), 298 (36), 378 (35). 608: 223 (85), 298 (37), 378 (35). 1218: 240 (189), 325 (36). 1226-1227: 240 (187), 432 (117). 1228-1233: 237 (164), 262 (51). 1387: 251 (32), 310 (33). 1442: 248 (11)

IG V 2, 73: 125 (167), 355 (112), 407 (35). 94: 126 (170), 355 (113). 95: 125 (160), 351 (84), 408 (40). 96: 127 (176), 355 (116), 383 (63). 97: 126 (175), 355 (115). 265: 301 (57). 271: 110 (78). 274-277: 110 (77), 297 (28). 293: 297 (29). 342a: 110 (77), 297 (28). 454: 376 (20)

IG VII 2465: 295 (17), 388 (106). 2713: 417 (18)

IG XII 1, 705: 127 (177), 383 (64). 809. 835. 845: 386 (88). 1031. 1032. 1035. 1036: 387 (97)

IG XII 3, 103: 387 (100). 441: 386 (90). 863-883: 295 (12). 1259: 55 (48), 94 (296). 1347: 387 (95). 1371: 387 (91)

IG XII 5, 671: 387 (96). 913: 387 (96). 1314: 388 (110)

IG XII 7, 515: 324 (32)

IG XII 9, 44: 387 (100)

IGR 309: 379 (42). 921: 387 (96), 404 (14)

SEG IX 955: 227 (111). XI 126a: 151 (35), 350 (72). XVIII 138: 353 (97). XXVII 131: 300 (48). 132: 300 (47). XXXVI 1011: 315 (66). XXXVII 272: 353 (97). XLV 305: 249 (24)

Syll.^{3} 289: 387 (95). 306: 125 (162). 619: 387 (93). 690: 185 (235). 1024: 387 (98). 1109: 186 (240)

B. Literarische Quellen

Ailianos: 345. ***nat. an.*** 11. 19: 36 (32), 38 (48), 264 (59), 326 (46, 48). 12, 2: 372 (69). 12, 45: 236 (160, 162), 344 (41). ***var. hist.*** 6, 7: 239 (183), 326 (48), 392 (9), 394 (18), 395 (23). 14, 18: 305 (3)

Ailios Aristides, ***Isthm.*** 31: 195 (300). 40: 196 (311), 197 (316)

Aischylos, ***Isthmiastai***: 166 (126). ***Sept.*** 131: 375 (13). ***Suppl.*** 218: 362 (6)

Andron von Halikarnassos, FrGrHist 10 F 6: 312 (44)

Apollodoros: 134, 135, 140, 142, 380. 2, 1, 4: 363 (9), 397 (40). 2, 7, 2: 137 (24), 409 (43). 3, 14, 1: 55 (46), 410 (50)

Aristophanes, ***Acharn.*** 509f.: 239 (183), 392 (9) 682: 387 (92). ***Hipp.*** 551ff.: 375 (10). ***Hipp.*** 561f.: 325 (40). ***Lys.*** 1142: 239 (183)

Aristoteles, ***Pol.*** 7, 1331A: 271 (3)

Artemidoros von Ephesos (Geograph): 140

[1] Die Nummern in Klammern beziehen sich auf Anmerkungen.

Google Original from

Artemidoros, *oneir.* 1, 8: 361 (1)

Athenaios 4, 261D-E: 64 (101). 6, 261D: 329 (64). 7, 297C-D: 333 (90). 7, 297E: 332 (87). 372 (68). 10, 425C: 40 (60). 300 (51). 361 (1). 380 (52). 387 (101). 13, 588E: 308 (19). 13, 590F: 308 (19). 14, 639C: 90 (276). 91 (283). 306 (8). 380 (50)

Bakchylides, 21, 1: 362 (4). fr. 2: 110 (79)

Cassius Dio 48, 48: 64 (96)

Demetrios von Skepsis: 140

Diodor, 5, 69, 4: 204 (374). 364 (20). 11, 63, 2-3: 239 (183). 11, 65: 81 (217). 12, 59, 1-2: 392 (11). 14, 86, 4: 199 (332). 15, 48, 3: 36 (32). 15, 49: 18, 25 (1). 326 (8). 392 (9). 15, 49, 1: 40 (62). 15, 49, 2: 435 (121). 16, 80, 6: 151 (32). 417 (16). 20, 102, 2-3: 205 (384). 207 (402, 403)

Dion Chrysostomos, 8, 9: 311 (58). 37, 15: 313 (15). 365 (25). 37, 42: 191 (272)

Dionysios von Halikarnassos 1, 33, 2: 121 (132). 309 (26)

Etym. Mag. 548: 127 (178)

Eupolis fr. 140: 238 (176). 243 (201). 384 (77)

Euripides, *El.* 6-7: 51 (36). *Hipp.* 44: 375 (12). *Phoen.* 187: 397 (40)

Hellanikos, FrGrHist 4 F 165: 312 (44)

Herakleides: 36

Herodoros: 137

Herodot: 30, 345, 426. 1, 23: 236 (160). 344 (41). 1, 24: 236 (160). 1, 82: 428 (82). 1, 145: 29 (5). 38 (45), 41 (72). 1, 148: 40 (62). 3, 58-59: 68 (127), 86 (245). 4, 180: 412 (65). 6, 61: 228 (117). 6, 90: 50 (15). 7, 129, 4: 362 (5). 392 (8, 9). 7, 172: 417 (11). 8, 41: 51 (18). 8, 121: 351 (88). 365 (24). 417 (12). 8, 123: 195 (297). 422 (21). 417 (13). 8, 129: 152 (42). 8, 144: 32 (17). 9, 81: 192 (284). 349 (71). 352 (89). 417 (14)

Hesych s.v. *Aigai*: 29 (2). s.v. *Elates*: 378 (38). s.v. *Epaktaios*: 387 (99). s.v. *Epoptes*: 379 (41). s.v. *Tainarias*: 220 (68). 314 (62)

Himerios, *or.* 47, 82: 196 (304). 82-84: 192 (283). 195 (298). 322 (21). 353 (95)

[Hippokrates] *Περὶ τῆς ἱερῆς νούσου* 1, 32-38: 306 (36)

Homer: 30, 306, 418. *Ilias* 2, 605: 118 (118). 122 (141). 2, 726ff.: 327. 7, 452f.: 404 (17). 8, 203: 29 (1). 38 (44). 201 (58). 426 (71). 12, 17ff.: 401 (17). 13, 18ff.: 29 (2). 15, 187: 395 (27). 20, 403f.: 40 (62). 21, 132: 64 (96). 21, 446f.: 404 (17). 23, 307: 367 (43). *Odys.* 3, 5ff.: 250 (27). 333. 3, 176ff.: 91 (279). 5, 380f.: 29 (2). 6, 266ff.: 46 (105). 396 (31). 8, 347ff.: 404 (16). 11, 131: 241 (192). 13, 159ff.: 365 (23)

Hom. hymn. 3, 229-238: 368 (50). 3, 409–413: 238 (177). 4, 187: 387 (91). 22, 5: 364 (22)

Hyginus, *Fabulae* 3: 370 (56). 164: 410 (50)

Kallimachos: 419. *hymn.* 4, 31: 362 (5). 268-273: 201 (348). 271: 148 (15). 199 (339). 274 (30)

Konon, FHistGr IV 368, fr. 3: 29 (3)

Libanios, *or.* 37, 7: 335 (97). 64, 44: 367 (43)

Livius, 33, 32: 417 (17). 34, 38, 5: 220 (60). 228 (120)

Lukian, *De sacr.* 10: 263 (54). *Jup. trag.* 9: 152 (43). 193 (285). 337 (3). 349 (71). *pisc.* 47: 372 (68)

[Lukian] *Nero* 3: 195 (301)

Macrobius, *Saturn.* 1, 17, 22: 377 (26)

Mnaseas aus Patara, FHistGr III 156 fr. 40: 368 (49)

Nonnos, *Dionys.* 9, 97: 186 (239). 43: 361 (2)

Orph. hymn. 75, 1: 186 (239)

Ovid. *met.* 7, 384f.: 80 (212). 15, 293ff.: 36 (34)

Pausanias: 20, 21, 43, 44, 53, 63, 67, 68, 96, 99, 124, 130, 131, 135, 137, 143, 147, 208, 256, 258, 265, 269, 338, 359, 377. 1, 26, 5: 64 (102). 1, 29, 8: 239 (183). 1, 30, 4: 386 (88). 1, 36, 6: 388 (105). 2, 1, 6: 375 (17), 410 (52). 2, 1, 7: 183 (218), 189 (258), 192 (276), 198 (322), 209 (405), 261 (38), 265 (67), 349 (70), 402 (5). 2, 1, 8: 371 (63). 2, 1, 9: 192 (279-281), 352 (94). 2, 2, 1: 157 (76), 189 (259), 197 (316). 2, 2, 2: 206 (390, 391). 2, 2, 3: 145 (5), 148 (16), 199 (338), 200 (346), 257 (12), 274 (30, 31), 383 (69), 419 (27). 2, 2, 8: 153 (46). 2, 3, 4: 156 (69), 354 (108), 371 (63). 2, 3, 5: 156 (70). 2, 4, 1: 150 (27). 2, 7, 1: 205 (384). 2, 9, 6: 205 (387), 205 (388), 265 (70), 273 (24), 382 (61). 2, 11, 4-12, 1: 206 (396). 2, 12, 2: 207 (397, 398), 274 (29). 2, 15, 5: 55 (44), 410 (51, 54). 2, 16, 5: 81 (217). 2, 17, 5: 143 (73). 2, 19, 3: 54 (36), 56 (51). 2, 20, 8: 54 (34). 2, 22, 1: 54 (40). 2, 22, 4: 54 (37), 55 (45), 94 (300), 273 (18), 384 (78), 396 (33), 410 (51). 2, 29, 6: 148 (17). 2, 30, 5: 88 (258). 2, 30, 6: 87 (254), 409 (48), 410 (53), 423 (55). 2, 30, 10: 88 (258). 2, 31, 1: 87 (248). 2, 31, 6: 87 (249). 2, 31, 9: 397 (40). 2, 32, 5: 87 (251). 2, 32, 6: 87 (250). 2, 32, 7: 92 (288). 2, 32, 8: 92 (287), 279 (60), 294 (11), 383 (71), 396 (34), 410 (50). 2, 33, 2: 71 (146), 79 (201), 81 (214). 2, 34, 9: 65 (104), 67 (124), 275 (36). 2, 35, 1: 69 (130, 132). 2, 36, 3: 56 (55), 284 (93). 2, 38, 1: 85 (241), 282 (76). 2, 38, 2: 83 (230), 84 (231, 235, 237), 259 (28), 274 (33), 420 (37). 2, 38, 4: 61 (83), 281 (70), 380 (47). 3, 3, 1: 220 (62). 3, 5, 8-9: 393 (14). 3, 8, 4: 392 (11). 3, 11-18: 217 (36). 3, 11, 5: 219 (51). 3, 11, 9: 218 (45), 273 (20), 376 (21), 406 (30).

Original from

3, 12, 1-2: 220 (58). 3, 12, 5: 220 (63), 267 (84), 275 (37), 386 (86) 3, 12, 8: 220 (59). 3, 13, 6: 220 (61). 3, 14, 2: 221 (74), 222 (76), 275 (37). 3, 14, 7: 223 (81), 275 (37), 378 (35). 3, 15, 7: 224 (88). 257 (10), 275 (57). 3, 15, 10: 225 (96), 275 (37), 380 (47). 3, 17, 3: 402 (4) 3, 19, 3: 402 (4). 3, 20, 2: 228 (115), 283 (88). 3, 20, 6-7: 215 (24). 3, 21, 5: 212 (1), 213 (7), 257 (9), 281 (72). 3, 21, 7: 432 (113).

Pausanias: 3, 21, 8: 214 (13), 275 (15), 379 (45). 3, 21, 9: 214 (16). 3, 22, 3: 215 (27). 3, 23, 2: 216 (31), 266 (80). 3, 25, 4-5: 231 (129), 243 (200), 262 (47), 399 (49). 3, 25, 7: 236 (160), 344 (71). 3, 25, 8: 231 (131). 4, 24, 5-6: 239 (183), 326 (49), 392 (9). 4, 31, 6: 248 (11), 258 (24), 273 (21), 277 (51). 4, 35, 2: 428 (82). 5, 1, 2: 135 (12). 5, 2, 3: 313 (54). 5, 5, 6: 141 (54). 5, 13-15: 331 (80). 5, 13, 2: 150 (29). 5, 15, 5-6: 138 (37), 266 (75), 381 (56). 5, 15, 7: 139 (39). 5, 24, 1: 137 (27), 383 (66). 5, 24, 9: 206 (395). 5, 24, 9-11: 197 (318). 6, 3, 9: 313 (54). 6, 16, 2: 313 (54). 6, 20, 14: 140 (44). 6, 20, 15: 139 (43). 6, 24, 2: 149 (22). 6, 25, 2-4: 134 (8). 6, 25, 5-6: 134 (7), 264 (62), 273 (17), 363 (11), 432 (111). 6, 25, 6: 136 (19), 140 (50), 433 (120). 6, 26, 1: 134 (9). 7, 1, 1: 424 (63). 7, 1, 3-4: 425 (64). 7, 1, 8: 38 (45, 46). 7, 18, 5: 41 (71). 7, 18, 8-13: 41 (68). 7, 19, 1-9: 41 (67). 7, 20, 1: 41 (69). 7, 21, 6: 41 (69). 7, 21, 7-9: 42 (78), 256 (5), 274 (27). 7, 21, 8: 367 (43). 7, 23, 9-11: 266 (81). 7, 23, 10: 33 (21). 7, 23, 11: 32 (16), 274 (25), 321 (14) 7, 24, 2: 34 (26), 274 (25). 7, 24, 5-6: 35 (30), 36 (35), 38 (49), 40 (60), 274 (27), 326 (48), 380 (52), 387 (101), 392 (9), 395 (23), 418 (23). 7, 24, 12: 433 (121). 7, 24, 13: 36 (34). 7, 25, 3: 239 (185), 392 (9), 393 (18). 7, 25, 4: 36 (32). 7, 25, 12: 29 (3), 30 (10). 8, 7, 2: 61 (85), 281 (70), 299 (44), 328 (59). 8, 10, 1: 109 (64). 8, 10, 2-3: 107 (51), 396 (35). 8, 10, 5-9: 111 (80), 419 (55). 8, 12, 5-9: 118 (119) 8, 13, 1: 118 (120). 8, 13, 2: 119 (121), 120 (130), 275 (35), 403 (12). 8, 14, 1: 122 (143). 8, 14, 5: 123 (148), 412 (64). 8, 23, 3: 104 (37), 275 (34). 8, 23, 4: 103 (34), 106 (45). 8, 25, 4-7: 106 (49). 8, 25, 9: 108 (39). 8, 28, 6: 143 (73). 8, 30, 1: 114 (101), 257 (7), 279 (63). 8, 30, 7: 112 (88) 8, 31, 1-9: 112 (90). 8, 31, 5: 143 (73). 8, 31, 7: 113 (91), 265 (72). 8, 35, 6: 128 (182), 265 (68). 8, 36, 2: 116 (104), 279 (62). 8, 37, 8: 197 (315) 8, 37, 9: 104 (38), 106 (44, 46, 47). 8, 37, 10: 264 (72). 8, 42, 1-13: 106 (49). 8, 42, 11: 332 (84). 8, 44, 4: 98 (5), 405 (26). 8, 44, 5: 121 (135). 8, 48, 6: 126 (172), 128 (190). 8, 53, 6: 125 (165) 8, 53, 7: 125 (168). 8, 54, 5: 125 (168). 9, 26, 5: 39 (53). 387 (100). 9, 31, 3: 397 (40). 10, 9, 3-4: 372 (68). 10, 11, 6: 44 (93). 257 (14), 325 (40). 10, 24, 4: 388 (106)

Pherekydes, FGrHist I fr. 148: 201 (378)

Philostrat, *gymn.* 45: 313 (57). *imag.* 2, 16, 3: 196 (312). *vit. Apoll.* 6, 41: 392 (9). *vit. soph.* 2, 1, 5: 192 (282), 196 (302)

Photius, Lexicon s.v. περίψημα: 330 (76)

Pindar: 183, 208. *Isthm.* 1, 53: 196 (303), 385 (81). *Ol.* 5, 10: 138 (32), 266 (77), 322 (20), 385 (65), 409 (45). 13, 4: 196 (302). 13, 68ff.: 367 (40). 13, 98f.: 150 (25), 322 (18), 378 (33). *Pyth.* 4, 43-45: 230 (126), 262 (47), 399 (49). 4, 204f.: 151 (30). 4, 207: 364 (21). 4, 361: 151 (30). 5, 44-56: 340 (19). 6, 50: 367 (40). fr. 56: 196 (308), 312 (41)

Platon, *Leg.* 6, 778C: 271 (3). 10, 909E-910A: 338 (7)

Plinius, *nat. hist.* 31, 54: 122 (144)

Plutarch: 28, 307, 334, 377, 416. *Agesil.* 3, 5: 392 (9) 32: 222 (77). *Agis* 16: 239 (181, 184). *Arat.* 35, 1-5: 34 (24), 274 (26). *Demosth.* 25, 2: 205 (384). 29: 70 (140), 268 (89). *Lyk.* 12, 1-5: 300 (52). *mor.* 158E: 126 (169). 160D: 235 (155), 262 (51), 315 (64), 324 (33). 160F: 262 (51), 315 (64), 324 (33). 161B: 315 (64). 162E: 45 (98). 164D: 328 (57). 301E: 52 (21), 308 (21) 557C: 122 (144). 560E: 231 (130), 238 (174), 243 (202), 282 (81), 327 (55), 385 (83), 399 (50). 675F: 384 (75). 730D: 241 (195), 333 (89). 741A: 409 (47). 775E: 239 (183), 393 (20). *Pomp.* 24, 5: 39 (51), 70 (144), 171 (173), 229 (125), 268 (88). *Tim.* 29, 2-3: 151 (32), 350 (72), 352 (90), 417 (16). *Thes.* 6, 1: 87 (255), 88 (261), 93 (294), 321 (16), 384 (76), 422 (47), 423 (56). 25, 4: 106 (45), 196 (310). 25, 5: 312 (43, 44)

Polyainos 2, 1: 222 (77). 8, 46: 38 (49), 395 (26)

Polybios: 281. 2, 12, 8: 313 (55). 2, 39, 5-6: 425 (69). 2, 41, 4: 38 (45, 46). 2, 41, 7: 36 (32). 2, 44, 6: 34 (24), 274 (26). 5, 2: 199 (329). 5, 19, 7: 215 (24). 5, 20, 12: 215 (24). 9, 8, 11: 107 (52). 9, 34, 9-10: 229 (125), 268 (88). 11, 12, 7: 107 (55). 18, 46, 1-5: 417 (17)

Pomponius Mela 2, 51: 239 (185), 243 (203)

[Lukian] *Nero* 3: 195 (301)

Scholien, *Aristoph. Acharn.* 510: 230 (126), 238 (175), 239 (183), 243 (199), 262 (47), 326 (48), 376 (25). *Hipp.* 1225: 315 (67). *Lys.* 1142: 239 (183). *Il.* 13, 59: 362 (5). *Lykophr.* 766: 386 (90). 1392: 127 (178). *Pind. Isthm.* 1, 76a: 386 (89). *Isthm.* 2, 19e: 313 (49). *Nem.* 5, 22f.: 371 (62). *Ol.* 3, 27: 313 (49). *Ol.* 5, 10b: 137 (24). *Ol.* 5, 10c: 137 (26). *Ol.* 10, 83: 10 (79), 419 (30). *Ol.* 13, 4b: 196 (302) *Ol.* 13 98a-b: 150 (26), 378 (33). *Ol.* 13, 99a-b: 150 (28). *Ol.* 13, 159b: 91 (280). 306 (9) *Pyth.* 6, 49: 368 (49)

Stephanos von Byzanz: 91. s.v. Aigai: 29 (2). s.v. Isthmos: 195 (299), 196 (302)

Google Original from

Strabo: 30, 134, 140, 265, 285 1, 3, 16: 387 (93), 392 (8, 9). 6, 1, 13: 38 (17) 8, 3, 2: 41 (73). 8, 3, 13: 141 (51, 58), 142 (67, 68), 264 (61), 299 (46), 431 (104), 433 (120). 8, 3, 16: 141 (53) 8, 3, 17: 141 (52), 431 (103). 8, 3, 19: 142 (65), 385 (80). 8, 3, 20: 264 (61) 8, 5, 1: 241 (128), 243 (199), 262 (17), 265 (69), 399 (49). 8, 5, 2: 214 (12), 215 (24), 260 8, 5, 3: 213 (8). 8, 5, 5: 432 (113). 8, 6, 2: 84 (231). 8, 6, 4: 196 (302). 8, 6, 14: 70 (140), 71 (146), 87 (255), 238 (172), 243 (199), 268 (89), 401 (19), 422 (46), 427 (80). 8, 6, 22: 145 (4), 189 (260), 196 (302), 209 (405), 265 (67). 8, 6, 23: 206 (390). 8, 6, 25: 205 (384). 8, 7, 1: 421 (64). 8, 7, 2: 36 (32, 35), 39 (57), 40 (62), 264 (60), 426 (72). 8, 7, 4: 29 (3, 6), 38 (45). 8, 7, 5: 42 (77), 44 (90). 9, 2, 13: 29 (2). 10, 4, 20-21: 300 (52). 14, 1, 20: 40 (62). 14, 1, 35: 40 (60), 380 (52). 14, 86, 4: 199 (333)

Sueton, *Nero* 24, 2: 417 (18)

Suida s.v. περίψημα: 61 (101)

Theopompos, FGrHist 115 F 344: 117 (113) F 383: 128 (82)

Thukydides 1, 128: 39 (52), 237 (167), 239 (183), 329 (48), 392 (9), 393 (19). 1, 132: 237 (167) 2, 84, 4: 44 (94), 257 (11), 305 (24). 2, 92, 5: 44 (95) 3, 89, 1: 392 (11). 4, 54, 4: 215 (24). 5, 18, 10: 417 (15) 5, 52, 2: 44 (97), 281 (75). 5, 82, 5: 85 (240) 5, 83, 2: 85 (240). 6, 95, 1: 392 (11). 8, 6, 5: 313 (12)

Vergil, *Aen.* 2, 418: 361 (2)

Vitruv 4, 5: 271 (5)

Xenophon, *Ages.* 2, 17: 199 (334). ***hell.*** 3, 3, 2: 392 (9). 4, 5, 1: 195 (298), 322 (21). 4, 5, 4: 170 (154). 4, 5, 19: 198 (328). 4, 7, 4-5: 392 (9), 393 (14). 6, 5, 30: 228 (119), 283 (88), 310 (30), 379 (44). 6, 5, 32: 215 (24)

II. Namen

A. Eigennamen

Agasikrate: 327, 358, 408

Agesion: 126, 355, 359

Agesipolis: 108 (57), 393

Agias: 219

Agis: 108 (57), 111, 419

Aipytos: 109, 396

Alexander von Abonouteichos: 299 (43)

Aleximachos: 324 (32)

Alkibiades: 44, 281 (75)

Amphimenidas: 227

Antigenes: 148, 149, 266, 350

Antinoos: 108, 353

Archilochos: 238, 385

Areta: 58, 354

Arion: 236-237, 315, 324, 344, 371

Artemis: 299 (40)

Babbius Philinus, Cn.: 154, 355, 359

Baebia, Cornelia: 159, 355, 359

Castricius Regulus, L.: 190

Charixenos, Aurelios: 68, 295

Claudia Damostheneia: 223, 298

Claudius Aelius Pratolaos, Tib.: 223, 298-299

Claudius Aristokrates, Tib.: 223-224, 299

Claudius Pratolaos, Tib.: 223, 298

Blastos: 182

Brasidas: 223, 298

Dameas: 82, 359

Damokrita: 239 (183), 394

Damonon: 216, 229, 251, 283, 309, 310

Damophon (von Messene): 32, 104, 113-114, 129, 354, 359, 360, 371, 376

Demosthenes: 58

Demosthenes (Redner): 70, 78, 79

Echilaos: 89

Einalios: 93, 294

Enalos: 371

Epameinondas: 108, 228

Eritha: 296

Euanor: 355, 359

Eudamos, Sextos: 219, 297, 298

Eurykles: 156-157, 354

Euthykles: 224

Eutychos: 60, 385

Helikonios: 381

Hellanios: 127, 355, 359

Herodes Atticus: 187 (250), 189 (262), 192-194, 203, 352, 357, 359, 402

Hesiod: 324, 330, 371

Hipposthenes: 26, 224-225, 242, 257, 259, 275

Original from

Juventianus: 175 (179), 181, 189-191, 300, 355-356, 359
Kallikrates: 58
Kallinos: 126, 355, 359
Kallondes: 238, 385
Kleanthes: 371
Kleoitas: 140
Koiranos: 371
Kornelios Korinthos, Lukios: 353
Kornelios Sabeinos, Lukios: 353
Lais: 308
Lysipp: 152, 193, 337, 349 (71)
Melanchridas: 392
Nabis: 432
Nikarete: 58, 351
Nikias: 213 (11)
Nikodemos: 50
Onasikrates: 219, 297
Onason: 58, 354
Pheidias: 193 (284)
Panteimia: 249, 355, 359, 360, 408
Phainarete: 342 (29)
Phrikodemos: 395
Phryne: 308
Polydoros: 220
Polykrates: 68, 258
Psaumis: 138
Sostratos: 355, 359
Talthybios: 220
Telesinos: 403 (8)
Themisto: 395
Theogenes: 224, 225
Theokko: 295 (17)
Thiopalidas: 246-247
Thoinias: 311
Timainetos: 151
Timoleon: 151-153, 208, 350, 352, 357-358, 359, 417
Trokondas: 299 (10)
Xenokles: 124, 359
Xenophon: 150
Zenon: 181

B. Hellenistische Herrscher

Antigonos Doson: 108 (57)
Demetrios Poliorketes: 205, 207
Philipp V.: 213

C. Römische Kaiserinnen und Feldherren

Antoninus Pius: 146, 147, 209
Augustus: 41, 136, 157, 173, 219, 379, 404 (14), 432, 435
Caesar: 145, 206
Caracalla: 59, 200, 215, 257, 419
Commodus: 20, 28, 158-160, 259, 273, 355
Hadrian: 25, 108, 146 (8), 258, 267
Julia Domna: 69, 104 (36), 216
Marc Aurel: 173, 223, 260
Mummius, L.: 145, 148, 191, 193 (284), 206
Nero: 184, 417
Quinctius Flamininus, T.: 213 (11), 220, 228, 417, 432
Septimius Severus: 110

D. Byzantinische Kaiser

Justinian: 198
Theodosius I.: 198

E. Monatsnamen

Artemisios: 80, 327
Gerastios: 306
Geraistios: 90, 91, 92 (285), 306, 380
Hekatombaion: 91 (277)
Hippodromios: 386 (89)
Poseideon: 325
Posidaios: 306
Pyanopsion: 309 (25)

III. Götter, Personifikationen, Heroen, mythologische Figuren

Achill: 17, 342, 366
Adrastos: 367
Agamedes: 107, 108 (59), 109, 111
Agamemnon: 82
Aias: 417
Aigeus: 35, 350, 374

Google
Original from

Aigisthos: 343

Aithra: 302

Alopa: 125

Alpheios: 327, 409

Amphiaraos: 220

Amphitrite: 191-195, 197, 199, 202, 203, 323, 349, 352, 370, 372 (68), 401-403, 413

Andromeda: 249, 259

Anubis: 337

Aphaia: 49, 66, 67, 94, 258

Aphetaios: 220

Aphrodite: 19 (16), 34, 35, 52, 53, 57, 85, 89, 119, 120, 129, 145, 153, 192, 194 (291), 199-201, 264 (64), 274, 308, 328, 401, 403-405, 408, 409, 412, 413. *Agoraia*: 415 (2). *Akraia*: 87. *Epilimenia*: 147, 148, 397, 404. *Euploia*: 397, 404. *Nymphia*: 92-93. *Pontia*: 397, 404

Apollon: 18, 39, 49-52, 56-57, 58, 80, 95, 96, 113, 125, 128 (188), 136 (22), 156, 167, 201, 214, 219, 238, 256, 258, 263, 267, 269, 281, 284, 286-289, 299 (43), 301, 309, 346, 368, 370, 388, 391, 401, 404-405, 409, 412, 413, 415, 416, 418, 419, 424. *Amyklaios*: 228. *Deiradiotis*: 53. *Delios*: 50, 405. *Hyperteleates*: 240, 243, 432. *Karneios*: 295 (12), 369. *Lykeios*: 54, 56. *Maleatas*: 59-60, 94, 266, 349, 351, 354, 376, 385, 411, 422. *Pythios*: 49, 53. *Thearios*: 87

Archemoros, s. Opheltes

Areion: 367, 370, 382, 398, 407, 408

Ares: 296, 373, 404. *Hippios*: 138, 380

Ariadne: 311

Artemis: 39, 45, 57, 58, 60, 80, 129, 106 (44), 128 (188), 156, 190, 198, 212, 219, 256, 263, 267, 269, 271, 280, 285, 287, 342, 356, 373, 388, 393, 409, 412. *Agoraia*: 415 (2). *Agrotera*: 325-326. *Aiginaia*: 222. *Brauronia*: 342, 380, 386. *Ephesia*: 299 (40), 315 (66). *Hegemone*: 104. *Hippia*: 139. *Hymnia*: 118. *Iphigeneia*: 68, 69. *Issoria*: 222. *Kedreatis*: 119. *Knakalesia*: 103, 106 (45). *Korithos*: 149 (23). *Laphria*: 41, 43, 46. *Limnatis*: 248. *Mesopolitis*: 119. *Orthoeia*: 217, 226, 248, 339, 340, 356, 369, 393, 412, 413. *Patroa*: 205. *Soteira*: 87. *Triklaria*: 41, 46, 424

Asklepios: 32, 34, 57, 58, 60, 87, 94, 136 (22), 145, 221, 256, 266, 295 (12, 17), 299 (43), 302, 349, 351, 353, 354, 358, 376, 412, 422

Athena: 18, 32, 33 (19), 34, 43, 45, 50, 51, 55, 65, 82, 88, 89, 95, 113, 125, 141, 191, 203, 214, 227 (106), 242, 250, 266, 267, 269, 271, 274, 275, 280 (68), 286, 321, 327, 342, 361, 365, 366, 368, 382, 393, 395, 397, 401, 403-410, 412, 413, 415, 416, 418, 420. *Agoraia*: 218-219, 273, 376, 406, 413, 415 (2). *Ἀθηνῶν μεδέουσα*: 405. *Alea*: 125, 322. *Boulaia*: 406. *Chalinitis*: 150, 367. *Chalkioikos*: 203, 217-219, 239, 251, 402. *Hippia*: 102 (28), 138, 367, 373, 380. *Keleutheia*: 220. *Poliachos*: 219. *Polias*: 87, 377, 406, 409, 422. *Salpinx*: 54. *Soteira*: 98-102, 117 (111), 279, 346, 358, 405, 406. *Sthenias*: 87, 272, 377, 406, 409, 422. *Tritonia*: 122-123, 412, 416

Attis: 136

Battos: 272

Bellerophon: 150, 192, 366, 367, 378

Boutes: 299 (43)

Briareos: 410

Chariten: 65, 275, 409

Cheiron: 307, 365

Demeter: 39, 56-57, 95, 102 (26), 106, 112-113, 122, 123, 125-127, 128 (188), 141 (54), 190, 198, 214, 240, 248, 256, 263, 269, 271, 275, 284-287, 309, 353, 355, 356, 380, 401, 407-409, 412, 413. *Chthonia*: 196 (313). *Erinys*: 367, 382, 399, 407. *Melaina*: 106 (49), 287, 332 (84), 370 (59), 399, 408. *Thermasia*: 69. *Thesmophoros*: 92-93, 279, 383. *Panachaia*: 34, 35. *Pelasgis*: 54. *Proerosia*: 407. *Soteira*: 392 (15)

Demos: 89

Despoina: 104-107, 112, 126, 129, 197, 265, 370 (59), 381, 401, 407, 412

Diomedes: 366

Dionysos: 18, 30, 32, 134, 184, 185-186, 190, 198, 214, 277, 301, 311, 323, 350, 356, 370, 409. *Aisymnetes*: 41, 46. *Melanaigis*: 69

Dioskouren: 54, 192, 194 (291), 219, 248

Eileithyia: 32, 33 (19), 34, 342

Enyalios: 82

Erinyen: 238, 385

Eros: 187, 249

Euandros: 121

Eueteria: 190

Eurynome: 106 (49)

Gaia/Ge: 219, 299 (43), 408

Galene: 192, 194

Original from

Geras: 343
Giganten: 363
Glykon Neos Asklepios: 299 (43)
Gorgo: 367
Große Göttinnen: 112-113, 126, 129, 408, 412, 413
Hades: 134, 198, 296, 374
Hekate: 117, 372
Helena Dendritis: 412
Helios: 65, 190, 238, 275, 329, 331, 356, 375, 379, 409, 410. *Soter*: 113
Hephaistos: 299 (43), 373, 409, 411, 412
Hera: 32, 33 (19), 55, 56, 94, 143 (73), 207, 219, 267, 271, 285-287, 396, 397, 402, 409, 410, 412. *Antheia*: 54. *Hippia*: 138, 373, 380
Herakles: 32, 34, 113, 125, 137, 159, 196 (313), 214, 224, 225, 231, 242, 266, 274, 295, 301, 302, 321, 342, 351, 353, 365 (32), 408. *Genarchas*: 223, 298
Hermes: 117, 122, 123, 125, 201, 306, 337, 343, 351, 353, 408, 409, 419. *Agetor*: 113. *Agoraios*: 415 (2). *Kedrites*: 264 (64). *Kornisaios*: 283
Hestia: 137, 331
Hippolytos: 87, 88 (256), 309, 366
Hippothoon: 125
Hippothous: 125
Hygieia: 32, 33
Iason: 313, 365
Ikarios: 219
Inachos: 410
Ino, s. Leukothea
Ion: 425
Iphigeneia: 326, 342
Iphikles: 122
Isis: 65, 145, 146 (6), 275. *Pelagia*: 147
Karneios Boiketas: 223, 298
Kenchrias: 148, 200
Kerkyon: 125
Kore, s. Persephone
Korinthos: 152
Korybantes: 134, 136
Kotyto: 150 (24)
Kronos: 306-307, 328 (60), 365, 409, 411, 420
Kyklopen: 189, 198
Leches: 200
Leda: 353
Leukothea: 156-157, 186, 192, 194, 195, 323
Leto: 60, 80, 219
Machaon: 59
Megalai Theai, s. Große Göttinnen
Melikertes, s. Palaimon
Menelaos: 412
Meter: 136, 345, 353
Minotauros: 202, 204
Mithras: 54 (43)
Musen: 60, 199, 328
Nauplios: 84, 420
Nereiden: 187, 192, 249, 259
Nereus: 361 (2), 370
Nessos: 366
Nestor: 204
Niobiden: 193-194
Nymphe(n): 255, 264 (65), 348 (68), 353
Odysseus: 17, 98, 123, 129, 130, 220, 272, 364, 381-382, 395, 405, 406, 412
Okeanos: 370
Opheltes: 312
Orestes: 343
Palaimon: 106 (45), 156-157, 174-182, 185-186, 192, 195-197, 202, 237, 261, 311-312, 314, 322 (24), 323, 324, 344 (42), 347, 352, 355, 357, 361 (2), 371, 402
Pallas: 121
Pan: 87, 105, 212 (2), 255, 353
Papposilenos: 350
Pegasos: 366, 367, 378, 397, 398
Peirene: 148
Peleus: 366
Pelops: 150 (29), 196, 324, 366
Penelope: 219, 220
Persephone: 34, 107, 112, 121, 126, 129, 190, 221, 301, 356, 392 (5), 430 (101)
Phaethon: 331 (79)
Plouton, s. Hades
Podaleirion: 59
Poseidon: Aspekte des P.: *Beschützer der Schiffahrt*: 35, 364-365. *chthonischer Gott*: 106, 123, 204 (381), 233, 238, 266, 282, 287, 309, 372, 375, 385, 391, 398-399, 407, 413. *gentilizischer Gott*: 63, 223, 225, 308, 378, 380, 387. *Gott der Pferdezucht*: 106, 110,

Original from

122, 123, 125 (161), 140, 150, 222, 228, 281, 283, 286, 287, 309, 311, 316, 341, 365-369, 381-382, 388, 391, 398, 399, 405. *Gott des Erdbebens*: 38, 39, 110 (70), 114, 149 (21), 150, 196, 215, 219, 228, 238, 242, 275, 286, 334-335, 354, 359, 362, 376, 379, 387, 388, 391-395, 399, 407, 408. *Gott des Süßwassers*: 55, 64, 110, 213, 216, 266, 275, 281, 287, 363, 372, 391, 397-398. *maritimer Gott*: 27, 35, 46, 52, 55, 64, 70, 85, 95, 110, 130, 148, 160, 200, 204, 208, 210, 238, 247, 266, 276, 282, 287, 288, 308, 317, 347, 350, 354, 362, 377, 387, 391, 395-397, 399, 402, 405, 413, 431. *politische Schutzgottheit*: 39, 63, 68, 84, 88, 90, 110, 129, 130, 148, 196, 200, 208, 267, 272, 274, 282, 284, 297, 347, 363, 377, 381, 382, 389, 413, 415-435. *Stammgottheit*: 287, 288, 317, 383, 417, 424-432. *Vegetationsgottheit*: 93, 95, 279, 286, 309, 384, 388, 407, 412. Epiklesen des P.: *Aigeus*: 35, 350, 374-375. Anax: 204, 209, 375-377, 388. *Argeios*: 387. *Asphaleios*: 39, 42, 58, 60, 91 (284), 113-114, 149, 218-219, 238, 242, 260, 273, 275, 286, 297, 302, 376-377, 380 (52), 385-388, 392, 393, 404, 406, 413. *Basileus*: 85-90, 204, 272, 273, 321, 375, 377, 388, 406, 409, 422, 423. *Chamaizelos*: 388. *Damaios*: 150-151, 322, 367, 377-378, 382, 388. *Domatites*: 222-224, 225, 260, 275, 298, 299, 302, 308, 309, 378, 380. *Elater*: 124, 369, 378-379. *Elates*: 378. *Empylios*: 295, 388. *Ennosichthon*: 150. *Ennosigaios*: 39, 392. *Epaktaios*: 387. *Epoptes*: 114-115, 257, 279, 379, 388. *Erechtheus*: 298, 299 (39), 302. *Gaiaochos*: 149 (23), 214, 228-229, 242, 273, 283, 286, 310, 376, 379, 385-388, 392, 393, 431 (102). *Genesios*: 25, 61-64, 110, 260, 281, 299, 308, 378, 380, 388. *Genethlios*: 25, 62, 63, 223, 225, 260, 275, 308, 309, 317, 378-380, 388. *Geraistios*: 60, 90-92, 196, 301, 325 (40), 380, 385, 387, 389. *Gilaios*: 386. *Helikonios*: 35-40, 46, 50, 91 (284), 300, 361 (1), 380-381, 386-388, 395, 405, 419, 425, 426, 433. *Hippegetes*: 386. *Hippios*: 18, 26, 42, 58, 59 (70), 91 (284), 102 (27, 28), 104-106, 109-111, 115-118, 121, 123, 124, 127, 129, 138-140, 143, 149, 150, 196, 222, 224, 229, 257, 265, 267, 272, 279, 281, 286, 287, 293 (2), 295 (17), 297, 309, 311, 316 (68), 331 (79), 339 (12), 342 (29), 365, 367, 378, 380 (52), 381-382, 386, 388, 396, 398, 407, 412, 419-420, 423, 424, 429, 431 (102). *Hippodromios*: 386. *Hippokourios*: 221, 260, 275, 378, 382, 388. *Hippos*: 59, 106 (49), 122, *Hippotes*: 386. *Iatros*: 59, 388, 412. *Impsios*: 384 (73), 388. *Isthmios*: 160, 196, 205-206, 208, 210, 265, 273, 297, 303, 351, 381, 382, 383, 385, 389. *Kalaureates*: 382, 383, 387, 389. *Kyreteios*: 126-127, 379, 383, 386. *Laoitas*: 136-138, 143, 266, 322, 331, 383, 419, 423. *Lechaios*: 198-201, 274. *Nauklarios*: 80. *Onchestios*: 60, 295 (17), 381, 387. *Pater*: 388. *Pelagaios*: 42, 387. *Phratrios*: 387. *Phykios*: 387. *Phytalmios*: 55, 92-93, 95, 126 (174), 260, 279, 286, 294, 295, 302, 321, 380, 383-384, 386, 388, 407, 431 (102). *Poliouchos*: 88-89, 377, 384, 416, 422. *Pontios*: 238, 384, 388. *Porthmios*: 387. *Proneos*: 388. *Prosklystios*: 52-56, 94, 95, 260, 273, 384. *Salam(e)inios*: 60, 379, 385, 389. *Samios*: 140-143, 250, 299, 310, 385, 389, 431-432, 434. *Seisichthon*: 196, 376, 385, 387, 388, 392. *Tainarios*: 25, 39, 60, 91 (284), 196, 215, 219-222, 236-239, 242, 243, 259, 267, 272, 275, 282, 301, 315, 351, 380, 383, 385-389, 393, 399, 432-433. *Taureios*: 339 (12), 369, 429. Feste des P.: 305-317, 398. *ἐν τῷ Γαιάοχου*: 229, 283, 310. *Hippokrateia*: 121-122, 309. *Isthmien*: 58, 189, 195, 197, 206, 208, 210, 311-314, 316, 351, 353 (103). *Geraistia*: 90, 94, 306, 316, 317, 380. *Poboidaia* (Helos): 215-216, 241, 283, 310, 316. *Poboidaia* (Thuria): 247, 251, 282 (84), 283, 310, 316. *Poseidia* (Delos): 80. *Poseidaia* (Mantineia): 109, 131, 311, 316, 419. *Poseidaia* (Thuria): 251, 310. *Rhieia*: 45, 310-311, 316. *Samia*: 142, 310, 316. *Tainaria*: 221, 314-317, 324, 325. *Thiasoi*: 52, 94, 303, 307, 309, 316, 317, 327, 378, 396, 401, 403. P. als visiting god: 57-60, 94, 129, 226-227, 340, 356, 401, 408, 411-412. P. im Mythos: 25, 39, 55, 59, 80, 87, 91, 93, 95, 96, 106, 110, 111, 123, 130, 238, 273, 287, 307, 311-312, 321, 326, 363, 365-367, 370, 374, 375, 377, 382, 383, 396, 397, 401, 403, 404, 406, 407, 409-412, 417, 423. Priester des P.: 68, 76, 81, 93, 110, 219, 223, 293-303, 333, 376, 423. Statuen des P.: 32-34, 39, 42, 43, 45, 47, 56, 94, 100 (18), 114, 122-123, 127, 130, 131, 133-137, 140, 145-148, 153, 155-157, 181, 191-194, 199-200, 207-210, 212, 215-217, 231, 242, 243, 257, 264, 266, 268, 273, 274, 315, 321, 337, 349, 351, 354, 371, 381, 402, 403, 412, 432, 433. Theriomorphie des P.: 25, 106, 118, 122, 123, 287, 412

Potnia: 376, 421

Proteus: 361 (2)

Reine Götter: 121
Rhea: 116, 118, 365, 409, 420
Sarapis: 65, 135, 222 (78), 275
Satrapes: 42 (79), 133-136, 143, 273, 363
Semele: 186
Sisyphos: 311
Sosipolis: 295
Tainaros: 221, 222
Taras: 324, 344 (42), 371
Taraxippos: 368
Telemachos: 250, 333, 421
Temenos: 85
Timandros: 150 (24)
Thalassa: 192, 194, 349
Thea Syria: 372
Theophane: 370
Theseus: 44, 64, 87, 206, 302, 307, 312, 325, 374
Thetis: 222 (78)
Triton/Tritonen: 187, 192-193, 200, 352, 402
Troilos: 343
Trophonios: 107, 108 (59), 109, 111
Tyche: 134
Tyndareos: 220
Zeus: 17, 33, 34, 58, 60, 87, 91, 106, 125, 126, 134, 201, 203, 219, 224, 267, 271, 277, 283, 301, 321, 324, 335, 343, 347, 355, 358, 361, 371, 373, 377, 379, 388, 391, 401-403, 412, 416, 419, 420, 422, 427. *Agoraios*: 219, 286, 415. *Basileus*: 377 (29). *Chthonios*: 196 (313). *Eleutherios*: 325. *Hellanios*: 49, 94, 286. *Homagyrios*: 34, 35. *Homarios*: 425, 426. *Horkios*: 197, 206. *Klarios*: 125. *Laoitas*: 136-138, 266, 322, 331, 383, 408-409, 413. *Lykaios*: 109. *Meilichios*: 205. *Olympios*: 137. *Ombrios*: 407. *Pais*: 34 (23). *Peloros*: 306. *Polieus*: 286. *Soter*: 32, 77, 112 (88), 266, 274, 327, 392 (5), 408. *Tropaios*: 325

IV. Landschaften, Orte, Inseln

Achaia: 25, 27-47, 94-96, 131, 144, 268, 274, 276, 278, 281, 356, 393 (22), 434
Aigai (Achaia): 25, 28-30, 45-47, 264
Aigai (Kilikien): 387, 404 (14)
Aigeira: 29, 30
Aigiai: 212-213, 241, 256, 257, 266, 281, 287, 332, 372
Aigina: 49-52, 66, 67, 94, 148 (17), 258, 267, 282, 286, 307, 308, 316, 327, 358, 377, 378, 396, 401, 403-405, 409, 413, 427, 434
Aigion: 32-35, 38 (49), 44 (91), 45-47, 207, 260, 266, 274, 321, 334, 349, 350, 356, 374, 403, 426
Aitolien: 233 (143), 386
Akovitika: 21, 26, 28, 209, 245-247, 251, 252, 260, 261, 268, 282, 287, 339, 340, 347, 349-351, 360, 365, 367, 371, 397
Amorgos: 324 (32)
Amphipolis: 171 (161), 303 (61)
Amyklai: 219
Antigoneia, s. Mantineia
Antirrhion: 44, 47, 281, 330, 365
Arene: 142
Argolis: 25, 26, 28, 46, 49-96, 110, 131, 144, 208, 277, 299, 341 (23), 356, 365, 380, 392, 393
Argos: 34, 52-56, 61, 81 (217), 83, 85, 94, 95, 143 (73), 206, 260, 266-268, 273, 274, 275, 277, 280, 281, 284, 287, 299, 321, 334, 364, 377, 384, 396, 397, 409-411, 427, 428-431, 434
Aristonautai: 207
Arkadien: 25-28, 56, 61, 63, 94, 97-131, 201, 208, 265, 267, 276, 278, 280, 285-287, 316, 345 (49), 356, 365, 367, 382, 399, 401, 407, 418
Aroe: 41
Asea: 20, 27, 28, 98-102, 117 (111), 120, 129, 130, 258, 278, 279, 280, 284, 288, 339, 341, 343, 345, 347, 350 (74), 356-358, 363, 371, 401, 405, 406, 413
Asopos: 240, 432
Athen: 28, 38, 51, 87, 88, 96, 110, 130, 218 (44), 268, 271, 272, 287, 293, 295, 302, 305, 312, 325, 338, 341 (23), 342 (29), 357, 359, 363, 377, 378, 382, 387, 388, 395 (22), 396, 405, 409, 410, 415, 417, 427, 434
Attika: 93, 125, 160, 204, 286, 334, 347, 348, 365, 374, 392, 410
Bambyke-Hierapolis: 372
Böotien: 287, 365, 367, 386, 387
Boiai: 216-217, 364

Google Original from

Boura: 30, 38, 394

Boutto: 386

Byblos: 135

Chios: 380 (52), 392

Delos: 80, 201, 246, 267, 303, 338, 386, 404

Delphi: 28, 61, 80, 111, 125, 160, 189, 238, 288, 312 (42), 338, 341 (22), 358, 387, 388, 404, 409, 411, 416, 417

Didymoi: 27, 56-57, 94, 95, 260, 284, 287

Dreros: 345

Eleusis: 388

Elis (Landschaft): 26-28, 131, 133-144, 277, 299, 327, 356, 392

Elis (Stadt): 133-136, 140, 143, 149 (22), 202, 273, 278, 295, 313, 363, 422, 432

Ephesos: 50 (9), 300, 303, 315 (66), 320, 322, 330, 361, 380 (52), 387

Ephyra: 232, 233

Epidauros: 57-60, 85, 95, 109, 124, 266, 277, 284, 295 (17), 303 (61), 306, 311, 325, 349, 351, 354, 356, 358, 359, 364, 376, 385, 411, 422, 427, 434

Erythrai: 93, 295, 326 (45), 337 (2), 378 (37), 380 (52), 386, 388

Euaimon: 278

Euböa: 29, 91, 92, 306, 387

Genesion: 27, 28, 61-64, 94, 252, 259, 260, 280, 281, 287, 299, 308, 328, 329, 365, 380

Genethlion: 61, 62

Geraistos: 21 (38), 60, 91, 242, 243, 306, 380

Gytheion: 212-215, 240, 241, 273, 364, 379, 432

Halai: 332

Halieis: 57 (58), 65

Halikarnassos: 297, 303

Helike: 25, 28, 29, 32, 35-40, 45-47, 96, 143, 210, 255, 263, 268, 274, 287, 300, 326, 334, 356, 358, 364, 371, 380-381, 393-395, 418-420, 423-427, 433, 434

Helisson: 278

Helos: 27, 28, 213, 215-216, 241, 252, 283, 287, 310, 316, 356

Hermione: 19, 21, 28, 57, 64-70, 85, 93-96, 274, 275, 277, 279, 284, 295, 303, 403, 427, 434

Hiera: 387

Hierapytna: 283

Hippios Kolonos: 102 (27, 28), 203, 286, 293 (2), 316 (68), 367, 400

Hydra: 68, 86, 258

Ios: 93, 388

Isthmia/Isthmos: 17, 18, 20, 25, 27, 28, 39 (51), 70, 106 (45), 116, 126 (174), 128, 152, 157, 160-198, 203, 206, 208, 209, 237, 255, 256, 259, 260, 265, 267, 268, 275, 276, 278, 279, 288, 300, 311, 316, 322-324, 334, 338-344, 346-360, 363, 365, 367, 368, 370, 371, 381, 382, 385, 397, 401, 402, 410, 411, 413, 416, 417

Kalaureia: 20, 21 (38), 25, 27, 28, 39, 70-81, 86, 88, 90, 91, 94-96, 143, 238, 243, 255, 256, 260, 261, 267, 268, 273, 276, 282, 287, 295, 296, 301-303, 306 (9), 327, 334, 339, 340-343, 349, 358, 359, 363, 377, 382, 401, 403 (12), 404, 408, 413, 422, 424, 427-431, 433, 434

Kallipolis: 386

Kalydon: 41

Kalymnos: 387

Kamiros: 127, 241, 331, 383

Kaphyai: 103-104, 106 (45), 129, 130, 260, 274

Karpathos: 387, 405

Kaulonia: 425

Kaunos: 181

Kenchreai: 35, 145-148, 199-201, 207-210, 274, 403

Keryneia: 37

Klazomenai: 381 (52)

Kleonai: 277, 279

Knidos: 93, 127, 388

Knossos: 296

Koile Elis: 277

Kommos: 333

Korinth: 20, 28, 150-160, 172, 178, 184, 188-189, 190 (269), 193, 197, 198, 203-206, 208, 209, 218 (44), 243, 259, 266, 273, 275-277, 279, 282, 288, 300, 311, 313, 314, 316, 322, 341 (23), 344, 348-350, 352, 354, 355, 357, 359, 367, 371, 377, 388, 398, 409, 410, 429

Korinthien: 25, 28, 131, 145-210, 277, 278, 299, 341 (23), 356, 359, 365, 402

Koryphasion: 250, 421

Kos: 315 (64), 387

Krannon: 361 (1)

Kremna: 299 (40)

Kreta: 201, 283, 286, 296, 300, 361 (1)

Krommyon: 188-189, 209, 277

Kroton: 425

Kydonia: 306

Kynouria: 53 (24)

Kyrene: 167, 183, 272

Lakonien: 25, 26, 28, 94, 109, 124, 131, 212-243, 262, 277, 282, 315, 316, 356, 379, 393, 435

Lamia (Lokris): 386

Larissa: 361 (1)

Lato: 283

Laurion: 226 (100)

Lebadeia: 377 (29)

Lechaion: 147, 148, 156, 198-201, 207, 208, 210, 257, 274, 282, 328, 334, 354, 383, 403, 419, 420, 423

Lepreon: 141, 285

Lerna: 55, 280, 363

Lokris: 324, 386

Lousoi: 99 (10)

Lykosoura: 104-107, 112, 113, 118, 126, 129, 197, 265, 278, 370 (59), 381, 408, 412

Makistos: 141-142, 283, 300, 431

Mantineia: 25, 27, 28, 61, 77, 104, 107-111, 118, 125 (161), 127, 129-131, 221, 229, 251, 252, 257, 267, 272, 276, 278, 281, 282, 284, 287, 297, 301-303, 311, 316, 349, 350, 356, 363, 364, 381, 382, 396, 418-420, 422-424

Marathon: 325

Megalopolis: 28, 98, 112-115, 120, 129-131, 143 (73), 249 (25), 252, 256, 273, 279, 354, 356, 360, 363, 371, 376, 379, 388, 408, 412

Megara: 93, 241, 333

Messene: 21, 26, 28, 248-249, 251, 252, 258, 273, 276, 277, 355, 358-360

Messenien: 26-28, 131, 245-252, 273, 276, 277, 316, 356

Methana: 18, 27, 85, 93, 95, 96, 369, 429

Methone: 83

Methydrion: 20, 28, 99 (10), 104, 115-118, 129-131, 258, 279, 281, 287, 288, 381

Metropolis: 296

Mieza: 303 (61)

Milet: 40, 196 (313), 221 (71), 380 (52), 387

Mykale: 287, 288, 426

Mykenai: 53, 54, 81-82, 94, 257, 277, 280, 355-357, 359

Mykonos: 196 (313), 387

Mytilene: 285

Naupaktos: 44, 325, 386

Nauplia: 82-84, 94, 260, 274, 281, 420, 423, 427-429

Naxos: 377, 409

Nemea: 160, 167-168, 172, 189, 206, 268, 323

Nestane: 278

Nisyros: 387

Nymphaion: 27, 207, 216-217, 241, 242, 252, 266, 269

Oiantheia: 395

Olympia: 26, 28, 74, 108, 116, 130, 136-140, 143, 160, 163, 166, 187, 189, 196, 206, 238, 265, 268, 279, 286, 313, 316, 322-324, 331-332, 338, 340, 341 (22), 344, 352, 356, 358, 368, 381, 383, 401, 408-409, 413, 416, 417, 422

Onchestos: 39, 60, 128, 255, 263, 268, 276, 283, 287, 288, 295 (17), 296 (23), 368, 387, 404, 424

Orchomenos (Arkadien): 103, 104, 118-120, 129, 130, 260, 274, 275, 278, 403 (12)

Orchomenos (Böotien): 28, 96, 427, 429, 431

Pagassai: 111

Pallantion: 98, 99, 102, 118, 120-122, 129, 130, 278-280, 309, 316

Palmyra: 135

Paros: 430 (101)

Patrai: 32, 35, 40-47, 135, 136, 148, 201, 207, 256, 274, 281, 288, 325, 354, 356, 364, 403, 405, 424

Panormos: 44

Pella: 303 (11)

Pellene: 207

Penteskouphia: 19, 27, 28, 100 (18), 152, 166, 191, 197, 198 (321), 201-205, 208-210, 226, 264, 278, 279, 288, 339, 340, 347, 348, 357, 359, 360, 363, 367, 370, 371, 375, 403, 413

Pergamon: 80 (202)

Pharai: 247, 261, 282

Pheneos: 88, 104, 118, 122-123, 129, 130, 272, 303 (61), 381, 412, 416

Phigalia: 106, 123, 129, 265, 332 (84), 370 (59), 407

Philos: 183, 277

Phokaia: 381 (52)

Pisa: 332 (87), 371

Pisatis: 133, 277, 409

Google Original from

Plataiai: 89, 192, 325, 349 (71), 351, 358, 417

Pogon: 93

Poseidi: 17 (3), 242

Prasiai: 96, 427, 428, 431

Ptolis: 111 (85)

Pylos: 17, 82, 95, 204, 250, 252, 293, 296, 302, 327, 333, 334, 375, 376, 421, 423

Rhion: 44-47, 257, 281, 287, 310-311, 316, 325, 334, 396

Rhodos: 93, 329, 331, 386-388, 392

Salamis: 60, 325, 358, 385, 417

Samikon: 28, 39, 100 (18), 128, 134, 135, 140-143, 202, 210, 252, 255, 263, 264, 268, 276, 287, 310, 316, 356, 358, 385, 424, 431-434

Samos: 68, 258, 267, 387, 424

Samothrake: 154

Sardeis: 315 (66)

Selge: 296

Sikyon: 44, 172, 205-210, 256, 265, 273-277, 288, 310, 314, 382

Sinope: 40

Sizilien: 409, 411, 417

Sparta: 26, 28, 39, 52, 53 (24), 63, 83, 90, 96, 100, 124, 203, 217-229, 237, 241, 256, 257, 259, 260, 268, 272-277, 281-283, 298, 300-303, 306, 308, 310, 334, 340, 363, 370, 376, 378, 379, 382, 386, 387, 392, 393, 401, 405, 406, 413, 417, 427-429, 431, 433-435

Stabiae: 147 (13)

Stymphalos: 122

Sunion: 50, 51, 102 (27), 242, 262, 276, 282, 346, 358, 365, 417

Sybaris: 38, 40, 425

Syros: 387

Tainaron: 19, 21, 25, 27, 28, 39, 60, 70, 80, 91, 128, 217, 220-221, 226, 229-242, 252, 260, 262, 265-267, 276, 282, 287, 301, 306 (9), 314, 316, 324, 327, 334, 339, 341, 345, 349, 351, 356-359, 376, 384, 385, 393-394, 396, 399, 403 (12), 404, 424, 432-434

Tegea: 99, 107, 120, 123-127, 129, 183, 227, 278, 322, 339, 346, 349, 351, 354-357, 359, 369, 378, 407, 408

Temenion: 84-85, 94, 260, 281, 403

Tenea: 277

Tenos: 59, 203 (369), 268, 387, 388, 403, 424

Teos: 380 (52), 387

Teuthrone: 240-242, 325, 354, 357, 370

Theben (Böotien): 111, 285, 295, 300, 377, 386, 388

Theben (Thessalien): 300, 303

Thelpousa: 106, 123, 129, 265, 381, 398, 404, 407

Thera: 295 (12), 386, 387, 392

Therapne: 27, 109, 125 (161), 216, 228-229, 241, 251, 252, 281, 283, 287, 309, 316, 356, 379, 393

Therasia: 392

Thespiai: 295, 302

Thessalien: 306, 361, 363, 365, 384 (73), 386

Thoknia: 114, 129, 130, 216, 279

Thorikos: 183

Thrakien: 322, 329 (63), 365

Thuria: 26-28, 251, 282 (84), 283, 287, 310, 316, 356

Thyreatis: 53 (24)

Tiryns: 53, 143 (73), 277, 329

Titane: 136 (22), 207

Tralleis: 387

Trapezous: 143 (73)

Trikolonoi: 127-131, 260, 265

Triphylien: 133, 134, 140-143, 268, 277, 282, 300, 310, 316, 356, 385, 409, 431, 432, 434

Triteia: 47

Troizen: 55, 63, 64, 68, 81, 85-95, 126 (174), 204, 260, 261, 272, 273, 277, 279, 282, 287, 288, 294, 301-303, 306, 316, 321, 322, 334, 364, 374, 375, 377, 380, 383-384, 387, 388, 396, 405, 409-411, 416, 421-423, 427, 434

Zypern: 264 (65)

V. Sachregister

Abaton: 25, 109, 258, 396

Agon: 108, 260, 305, 306, 324 (32), 351. *Diaulos*: 229, 251. *Boxen*: 45, 311. *hippisch*: 27, 149 (22),183, 216, 251, 283, 287, 309, 310, 311, 313, 316, 356, 398, 408. *musisch*: 69. *Pankration*: 45, 311. *Pentathlon*: 347. *Ringkampf*: 45, 224, 311, 313. *Stadion*: 229, 310

Agora: 26, 27, 32-34, 44, 45, 53, 54, 77, 78, 80, 87, 89, 93, 94, 102, 112, 119, 134, 149 (22), 152, 202, 205-206, 210, 214, 217, 218-219, 220, 221, 241, 242, 248-249, 252, 255, 256, 258, 260, 265, 266, 271, 272, 273-274, 275, 277, 283 (90), 286, 294, 321, 325 (35), 349, 355, 376, 396 (31), 406, 413, 416, 419, 420, 423

Agoraios/a: 271, 373, 374, 416

Akropolis: 37, 44, 49, 83, 84, 87, 88, 98, 102, 121, 123, 126, 129, 214, 217, 218, 271, 272, 274, 275, 285, 286, 302, 381, 415, 416, 419, 420, 422, 423

Altar: 47, 57, 58, 60, 63, 66, 71, 72, 80, 94, 96, 104-107, 126 (174), 136-140, 141, 143, 148-149, 162, 166-168, 169, 171-172, 173, 175, 177, 189, 190, 191, 195, 205-206, 208, 209, 210, 219, 243, 255, 256, 260, 261, 264, 265-267, 268, 315, 320, 321, 330, 331, 355, 376, 381, 382, 383, 395, 408, 416, 417, 433

Amphiktyonie: 243, 268, 423. *der Achäer*: 32, 39, 46, 143, 288, 418, 424-427, 433-435. *von Kalaureia*: 28, 52, 59, 69, 78, 79, 81, 82, 84, 88, 95, 96, 143, 261, 382, 427-431, 433-435. *von Samikon*: 142, 282, 288, 310, 316, 431-435

Amyklaion: 28, 136 (22), 209, 227, 228, 229, 241, 243, 264, 281, 339, 340, 356, 360, 371, 417

Anassa: 375

Archagetes: 416, 422

Archon basileus: 377

Artemision von Ephesos: 320, 322, 330

Asklepieion von Argos: 53, 257, von Athen: 338, von Epidauros: 57-59, 349, 351, 354, 381, 411-412, von Kalaureia: 78-80, von Messene: 248, 273, 276, von Pheneos: 123

Asyl/Asylie/Asylon: 28, 38, 81, 91, 237, 239, 268, 282, 394, 399

Bienenkorb: 352

Boulaios/a: 373, 416

Brauronion: 221 (73), 272, 238

Bund/Städtebund: 25. *der Achäer*: 34, 39, 42 (74), 96, 143 (72), 274, 297, 395, 420-427. *der Lakedaimonier/Eleutherolakonen*: 28, 215, 213 (11), 240, 241, 242, 243, 273, 316, 294, 432-433, 434, 435. *der Lesbier*: 428 (85). *der Nesioten*: 424

Choraules: 353

defixio: 155 (65)

Despoina: 375

Didymaion: 108, 131, 221 (71), 258, 293, 317 (70)

Diktynaion: 220

Dreizack: 22, 39, 43, 47, 56, 59, 89, 99, 100, 109, 110, 113, 181, 184, 193, 194, 202, 203, 215, 216, 218 (43), 226, 264, 340, 348, 350, 361-364, 371, 395, 397, 419, 423

Eid: 197, 206

Eleusinion: 221 (73), 272

eponymer Beamter: 110, 297, 302, 419, 423

Errettung: 236, 249, 301 (53), 334, 343, 344, 345, 354, 355, 360, 364, 392, 406, 408

Erechtheion: 64, 102 (27), 109, 275 (39), 396, 406, 422

Feste: 22, 69. *Anthesteria*: 91 (277). *Apaturia*: 309, 317. *Aphrodisia*: 52, 308. *Aspis*: 353 (103). *Basileia*: 377 (29). *Bouphonia*: 330. *Choai*: 309, 317. *Consualia*: 121, 309. *Eleutheria*: 325. *Hippokathesia*: 331. *Koragia*: 301. *Kronia*: 91 (277). *Nemea*: 206, 313, 353 (103). *Olympia*: 142, 149 (22), 224, 305, 311, 313. *Panathenaia*: 418, 423. *Pythia*: 312, 353 (103). *Saturnalia*: 91 (277). *Thesmophoria*: 102 (26). *F. der verkehrten Welt*: 306-307, 317

Fischerei: 362

Forum: 20, 153-155, 158-160, 208, 210, 259, 273, 355, 359

Gebet: 331, 360 (136)

Gorgoneion: 166

Granatapfel: 100, 102

Grotte: 27, 184-186, 216, 230-233, 241, 242, 256, 262, 266, 269, 323

Hain, heiliger: 28, 37, 47, 96, 104-106, 127-128, 129, 131, 140-143, 152, 189, 191, 201-205, 209, 210, 227, 230, 231, 234, 243, 250, 255, 256, 261, 263-265, 268, 281, 348, 368, 413, 431

Hamarion/Homarion: 32, s. auch Zeus Homarios

Heloten: 237, 239, 315

Heraion von Argos: 54, 70, 94, 143 (73), 246, 277, 280, 284, 286, 369, von Olympia: 286, von Perachora: 28, 286, von Samos: 162 (103), 286, 424

Herme: 112-114, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 219

Google Original from

Heroisierung: 26, 224-225, 294, 295 (12), 302, 312, 324 (32)

Heroenkult: 149 (23), 248, 323, 428

Heroon: 78, 79, 183, 149 (23)

Heros eponymos: 125, 127, 148, 152, 200, 374, 420

Heros oikistes: 272, 417

Hippios/a: 374

Horos/Horosstein: 49-51, 267, 404

Hymnus: 236, 238, 331, 344, 364

Initiation: 300, 302, 303, 384

Kabirion: 300, 356

Kaiserkult: 187, 219, 379, 404 (14)

Kline: 185-186

Koinon, s. Bund

Kouros: 247, 339, 340, 346, 357

Kranz: 312, 313, 353 (103)

Krateriskos: 342

Krypteia: 307 (12)

Kultgemeinschaft: 25, 28

Kultnische: 185

Kultstatue: 104, 114, 120, 128, 136 (22), 143 (73), 144, 177, 181, 190, 321. *Bekränzung der K.*: 315. *Waschung der K.*: 315, 317

Kultverein: *Geraistiastai*: 90, 91, 301, 380. *Koragoi*: 221, 301. *Tainaristai*: 90, 221, 301, 314-315, 317. *technitai des Dionysos*: 185

Lanze: 134, 363

Leonidaion: 164

Limnatis: 271

lokrische Mädchen: 330

lucus: 268

Medeousa: 375

Meereswelle, heilige: 109

meeting place: 27, 28, 46, 111, 162, 209, 255, 316

Menelaion: 226, 228, 229, 339, 340, 356, 412

Mosaik: 187

Musaion: 60

Mysterien: 106, 108, 123, 196, 197

Neokoros: 293, 300

Obelos: 320

Opfer: 22, 33, 38, 44, 45, 52, 60, 81, 85, 104, 105, 118 (120), 126, 137, 148, 167, 168, 169, 173, 195, 196, 206, 250, 252, 268, 283, 294, 299, 309, 314, 317, 319-335, 338, 341, 348, 358, 378, 395, 413, 421, 423. *aparché*: 93, 126 (174), 321-322, 332, 347. *dekate*: 347. διαβατήρια-*Opfer*: 327. *Haaropfer*: 300. *holokauston*: 175, 178, 196 (313), 314, 322, 329, 330. *Libation*: 138, 195, 199, 201, 313, 331, 332. νικητήρια-*Opfer*: 326 (43). *unblutig*: 138, 140, 325, 331, 332

Opfergrube: 168, 175, 176, 178, 180, 183, 189, 197, 323, 324

Opfermahl: 162, 169, 185-186, 195, 255, 314, 320, 321 (15), 323, 325, 329, 341

Opferkuchen: 325

Opfertier: *Aal*: 333. *Fisch*: 241. *Ochse*: 324 (32), 327. *Pferd*: 27, 61, 63, 64, 88 (256), 94, 328-331, 334, 366. *Schaf*: 195, 196 (313), 322, 327, 331. *Schwein*: 195, 240-241, 322, 325, 331, 370. *Stier*: 64, 138, 140, 150-151, 195, 204, 241, 250, 252, 322, 323, 327, 329, 331, 333, 347, 348, 377. *Thunfisch*: 321, 332. *Vögel*: 126 (174), 195, 322. *Ziege*: 195, 227 (106), 322. *Widder*: 150 (29),197, 227, 241, 324 (32), 369

Opfertisch: 79

Orphiker: 319

Palaimonion: 174-182, 186, 189, 194, 209

Palaimonion-Lampen: 176, 178, 197, 357

Pambasileus: 377

Panionion: 40, 424, 426

Pantheon: 153

Pantokrator: 377

Parthenon: 338

Pelagios/a: 271

Perirrhanterion: 30, 163, 164, 165, 324 (35), 346, 357

Pferdemaske: 118, 381

Pferdezucht: 27, 118, 252, 281, 283, 287, 316, 399

Phoibaion: 228

Phratrios/a: 373

Ploutoneion in Isthmia: 190, in Korinth: 190 (269)

Poliouchos: 271

Poliswerdung: 46

Pompe, s. Prozession

Potnia: 375

Priester: 22, 58, 85, 118 (120), 241, 266, 293, 295, 296, 299, 300, 302, 303, 354, 359,

Original from

Branchidai: 293. Eteoboutadai: 298, 299 (39, 43), 302. Kynnidai: 299 (43)

Prohedrie: 312

Prothesis: 347

Prozession: 63, 221, 272, 282, 315, 317, 331, 369

Pyrphoros: 58, 60, 266, 354, 359, 385

Pythagoräer: 319

Pythaules: 353

Pythia: 293, 385

Reinigungsritual: 325, 327, 334, 346

Relief: 89, 100, 107, 109

Rinderherde, heilige: 322

Roma-Augustus-Monopteros: 177, 181

sakrale Freilassung: 237, 351, 358

Sakrileg: 207, 239, 394

Schwurgötter: 125

See, heiliger: 212-213, 241, 257, 266, 281, 332, 372

Söldner: 130

Soter: 373

Sphyrelaton: 345

Stamm: 46, 142, 287, 288, 309

Stiftung: 51, 148, 155, 159

Synoikismos: 28, 41 (73), 42, 111, 120, 129, 130, 136, 143 (73), 205, 278, 424

Tanz: 118, 315, 317, 325, 381

Taurokathapsia: 361

Temenos: 49-52, 71, 79, 94, 95, 96, 112-113, 133, 157, 162, 163, 169, 172-174, 175, 176, 177, 178, 180, 183, 189, 190, 209, 219-221, 232, 255, 256, 259, 260, 261, 266, 267, 272, 274, 275, 327, 386, 404, 433

territoriale Souveränität: 102, 118 (120), 272, 284

Theologie: 319

Theorodokos/Theorodokia: 142

Theoros/Theoria: 195, 235, 243, 262 (51), 315, 317, 324

Thyrsos: 186

trojanisches Pferd: 365-366

Tropaion: 326 (43)

Votiv, s. Weihung

Wandmalerei: 164, 165

Weihung: 22, 44, 57, 82, 92, 94, 129, 149, 151, 152, 208, 232, 246, 294, 325, 337-360, 408, 412, 417. *Altar*: 58, 60, 149, 266, 350-351, 354, 357, 385. *Bronzebleche*: 100, 102, 343, 350 (74), 356. *Bronzekessel*: 76, 339, 340-341. *Dreifuß*: 162, 195, 339, 340-341, 344, 358, 359. *Fischernetz*: 344. *Gebäude*: 153-155, 158-160, 337, 355, 359. *Herme*: 114, 124-126, 127, 350, 354, 357, 359, 360, 363, 371, 376, 407, 408, 412. *Kleidung*: 134, 136, 342. *Münzen*: 344. *Pferdegeschirr*: 341, 350, 356, 367. *Pinax*: 100 (18), 134, 152, 166, 191, 197, 198 (321), 201-205, 210, 347-349, 357, 360, 363, 367, 375, 395 (29), 403. *Relief*: 100, 109, 218 (43), 240, 249, 300, 325, 345, 350, 353, 354, 355, 357, 358, 363, 370, 383. *Schmuck*: 76, 162, 195, 341-342, 350, 357, 358. *Sportgerät*: 312, 347. *Statue*: 122-123, 151-152, 166, 190, 192, 339, 344, 346, 349-350, 351, 352, 353, 357, 359. *Statuette*: 76-77, 92, 118, 162, 166, 195, 201, 227, 236, 247, 264, 282, 339-340, 347-348, 350, 351, 356, 357, 359, 360, 361 (1), 363, 367, 429. *Stele*: 354. *Tonstiefel*: 348. *Waffen*: 166, 183, 343-344, 347, 352, 357, 358

Xoanon: 119, 143 (73)

Zauberpapyrus: 155 (65)

Zelt: 162, 195, 235, 314, 315, 317

Zwölfgötteraltar: 255

VI. Tiere

Delphin: 22, 35, 39, 42, 43, 46, 59, 69, 89, 101, 110, 113, 153, 154, 155, 156, 177, 180, 181, 186, 187, 193, 202, 208, 215, 216, 218 (43), 226, 236, 237, 315, 324, 343, 344, 348, 350, 350, 352, 355, 360, 361, 362, 364, 365, 370-371, 395, 419

Eule: 43

Fisch: 213, 226, 227, 264, 332-333, 340, 343, 360, 371-372

Hippokampos: 39, 47, 110, 192-193, 247, 264, 282, 350, 360, 362, 371, 395

Pferd: 22, 25, 59 (70), 64, 88 (256), 106, 109, 164, 236, 247, 287, 311, 316, 329, 330, 339, 340, 361, 362, 363, 364, 365-369, 371, 382, 398

Seepferdchen, s. Hippokampos

Thunfisch: 372, 395

Widder: 124, 127 (180), 226-227, 339, 369-370

Google Original from

VII. Architektur

Adyton: 185 (231)

Akroter: 71, 72, 99, 117, 120, 177, 180, 258

Amphipoleion: 75

Antefix: 79 (194), 99, 117, 171, 245

Anten: 188

Antentempel: 249

Apodyterion: 187

Apsis: 67

Architrav: 155, 159, 174, 188

Bankettraum: 78, 185, 323

Bogen: 156, 188-189, 278

Bouleuterion: 75, 77-78, 112 (88), 119, 197, 205, 205

Cavea: 183-184

Cella: 66, 67, 71, 117, 120, 159, 163, 164, 165, 170, 191, 192, 194, 259, 402

Dach/Dachkonstruktion: 72, 99, 100, 117, 164, 171, 184, 245

Distylos: 234, 243, 258, 262

Echinus: 74, 108, 258

Epistyl: 154

Euthynterie: 66, 117

Exedra: 183

Freitreppe: 159

frigidarium: 187

Fundament/Fundamentierung/Fundamentbettung: 30, 54, 66, 68, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 87, 95, 101, 103, 116, 154, 159, 163, 165, 169, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 181, 183, 188, 200, 231, 232, 235, 245, 257, 262

Gebälk: 164

Giebel Giebelskulpturen: 101, 159, 164, 171, 353 (103)

Geison: 71, 73, 99, 101, 164, 249, 259

Gewölbe: 154

Guttae: 171

Gymnasion: 108, 112 (88), 125 (161), 205 (386)

Hekatompedos: 65, 119

Hestiatorion: 199

Hippodrom: 27, 109, 125 (161), 138-140, 182, 183, 216, 228-229, 242, 251, 265, 281, 283, 284, 287, 310, 311, 368, 375, 376, 379, 381, 393

Inkubationsraum: 256

Kaltwasserbecken: 187

Kapitell: 30, 71, 72, 73, 74, 101, 107, 108, 109 (62), 111, 120, 159, 171 (156), 174, 184, 258

Keilstein: 188

Krepis: 66, 180

Kuppel: 177, 180

Kymation: 188

Metope: 73, 100, 171, 249, 259

Monopteros: 155, 157, 175 (179), 177, 178, 179, 180, 189, 197

Mutuli: 73, 171

Naiskos: 32, 162 (103), 235, 258, 267 (83)

Nymphaion/Nymphaeum: 146 (6), 154, 155

Odeion: 53, 69

Opisthodom: 66, 67, 163, 170

opus caementicium: 159

Orchestra: 183-184

Palästra: 125 (161)

Peribolos: 65, 141, 156, 194, 275

Peripoleion: 76

Peripteros: 20, 21, 66, 87, 95, 100, 101, 102, 120, 121 (131), 129, 130, 141 (54), 170, 184, 209, 257, 258, 260, 268, 433

Peristasis: 71, 163, 164, 165, 170, 171, 194

Peristyl: 78, 245, 261

Peristylhaus: 80

Pfeiler: 72, 165, 179, 353 (103)

Pfeilerjoch: 165, 173

Pfosten: 163, 165

Pilaster: 159

Plinthe: 163

Podium: 177, 180

Podiumtempel: 20, 159, 208, 210, 259, 355, 359

polygonale Bauweise: 66, 72, 83, 142, 258

Pronaos: 66, 67, 117, 163, 164, 165, 166, 170, 191, 192, 193, 194, 343, 344, 388

Propylon: 71, 72, 75, 78, 169, 172, 174, 178, 179

Proskenion: 183

Prostylos: 200, 208, 249, 259

Prytaneion: 137

Pteron: 165, 169

Regulae: 171
Ringhalle, s. Peristasis
Risalithalle: 79
Stylobat: 73, 75, 84, 163, 165, 170, 177, 178, 180, 245
Säule: 33 (19), 66, 67, 76, 77, 99, 101, 104, 105, 108, 120, 141 (54), 163, 165, 169, 170, 171, 172, 174, 178, 179, 181, 184, 245
Säulenbasis: 74, 79 (194), 174, 245
Säulenhalle/Stoa: 33, 71, 73-75, 77, 78, 80, 104, 133, 146, 162, 174, 177, 194, 200, 205 (386), 245, 246, 256, 260, 261
Säulenjoch: 73, 74, 164, 165
Säulenreihe/Säulenstellung: 66, 71, 73, 74, 75, 77, 164, 170, 174, 185, 245, 260
Schatzhaus: 256
Schiffshaus: 236
Schräggeison: 171
Sima: 54, 71, 171, 174
Skene: 183
Stadion: 65, 67, 68 (125), 122, 125, 139, 168, 182, 183, 190, 205 (386), 248, 260, 275, 417
Stützpfeiler: 173, 174, 178, 188, 260
Taenia: 171
templum: 243
tepidarium: 187
Terrasse/Terrassierung: 162, 168-169
Theater: 53, 69, 81 (217), 112 (88), 119, 125, 133, 134, 161, 183-184, 185, 205 (386), 214, 217, 221, 222, 224, 225, 248, 260, 275, 379, 417
Thermen: 63, 156-157, 187-188, 354
Toichobat: 163
Tor/Torhaus: 71, 75-76, 107, 114-115, 174, 188, 256, 279, 379
Triglyphe: 73, 100, 101, 171, 249
Tympanon: 159, 249, 353 (103)
Vereinslokal: 79
Viae: 73
Vorhalle: 159, 259
Wachturm: 200
Wall: 182
Zweistöckigkeit: 75 (170)

VIII. Griechische Wörter

ἀγορανόμος: 189-190
ἄγος: 239
ἀγὼν ἐπιτάφιος: 311 (40)
ἀγὼν στεφανίτης: 312
ἀνακάλυψις: 100, 345-346
ἄναξ ἵππιος: 375
ἄναξ πόντιος: 375
ἀνατίθημι: 60
ἀπόγονος: 224
ἀποκτείνω: 326
ἀργῆες: 150
ἀρετή: 294, 295
ἄρκτος: 300, 302
ἄρρητος μίξις: 106, 407, 412
ἀρχαῖον: 134 (91), 135
ἀρχηγέτης τῆς χώρας: 89
ἀρχιερεύς: 181, 189, 300
ἀσέβεια: 38 (90), 326, 394, 395, 399, 427 (79)
ἆσμα: 195
αὐλητής: 221, 301, 332
ἄφεσις: 138
ἀφίδρυμα: 394, 395 (22)
βαλανεύς: 315
βασιλίννα: 295
βόθρος, s. Opfergrube
δεσπότης ναῶν: 364
διαφθείρω: 326
ἐλίκη: 38 (50)
ἐνάγισμα: 196, 323, 324, 330
ἐναγισμός: 196, 197, 326 (43)
ἐναγιστήριον: 189 (263)
ἐπιμελητής: 327-328
ἑστιής: 143, 323
εὑρετὴς τῆς ἱππικῆς: 367 (43)
ἐφ' Ἱππόλυτου: 88 (256)
ἤθεσι: 300
θάλασσα, s. heilige Meereswelle
θεοὶ ἀγοραῖοι: 272, 415, 416
θεοὶ σύνναοι: 19 (16), 102, 191, 225, 257, 342, 358, 402, 403, 405, 413
θεοὶ Ταινάριοι: 282, 386

Google
Original from

θεοκόλος: 331
θεοξένια: 323
θεοφόρος/σιοφόρος: 221, 301, 315
θύειν: 320, 324 (32)
θυσία: 195, 314, 322-326, 408
ἱερεῖον: 320, 321, 408
ἱερεῖον τέλειον: 327
ἱερεύς: 181, 294
ἱερεὺς διὰ βίου: 298, 302
ἱερεὺς κατὰ γένος: 297-298
ἱερεὺς καὶ ἀπόγονος Ποσιδᾶνος: 299
ἱερεὺς κατὰ διαδοχὴν διὰ γένους: 299 (40)
ἱερόν: 35, 96, 130, 131, 234, 243, 256, 257, 259-262, 267, 418
ἱερὸν ἄλσος, s. hieron alsos
ἱερὸς γάμος: 295, 346, 407
ἱππικὴ τέχνη: 365, 378
ἵππος: 224
ἰτέα: 38 (50)
κατὰ γένος: 223
κατὰ κώμας: 111
κατὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν: 135-136
κεραμεύς: 264 (65)
κνακός: 103
κρύπτη: 181-182
κῆρυξ: 221, 301
λιμήν: 42
μαντεῖον: 182
μάντις: 182, 221, 301, 332
μέλισσαι: 300
μονοφάγοι: 52, 307
ναός: 131, 234, 256-259
ναὸς εἰκασμένος σπηλαίῳ: 243
νεκρομαντεία: 317
νεκυομαντεῖον: 182, 232, 233, 239, 399
ψυχομαντεῖον: 233
ψυχοπομπεῖον: 231, 233, 243, 282
οἴκημα: 32-34, 266-267, 274
ὁμοβώμιος: 405, 413
ὀργιασμός: 196
ὄργιον: 196, 197, 323
παιάν: 331 (81)
πάρεδρος: 69 (131)
πατριά: 90, 91
πόλισμα: 212
πολιτεία: 425
πολύμηλος: 118
πρόξενος: 124
οὐ φορά: 324 (31)
σκῆπτρον: 362
σπλάγχνα: 250, 320, 333
σύνθρονος: 191, 402
σωτὴρ νηῶν: 364
ταῦρος: 300, 361, 380 (52)
τελετή: 103 (34), 104-106, 196, 197, 314, 323
τέμενος: 243
τριττοία: 241
φαρμακός: 17, 330, 334
ὕμνος: 195
ὑφορμος μέτριος: 42

I

II

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF VIRGINIA

III

IV

V

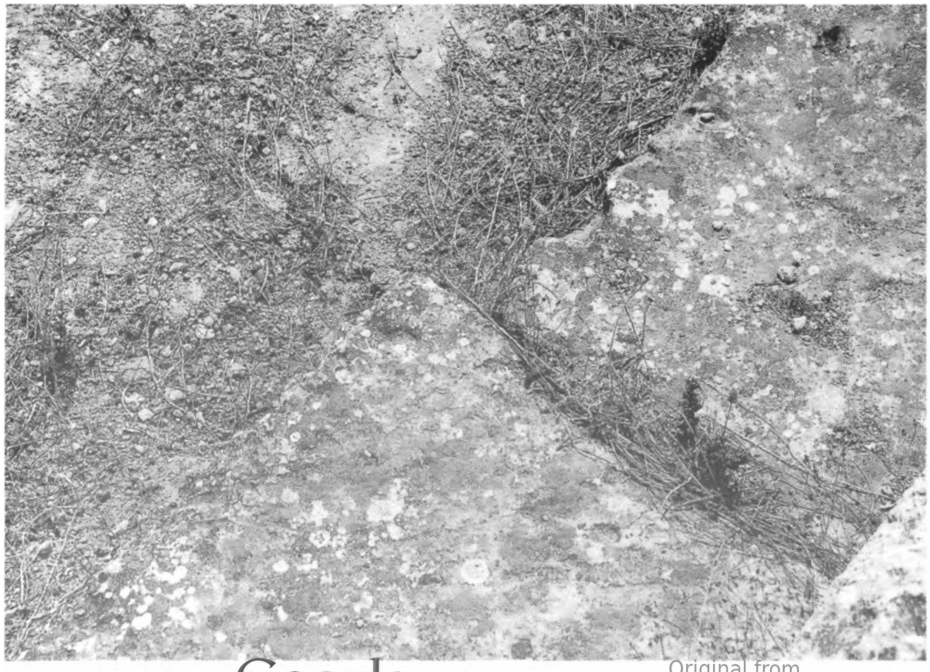
VI

VII

VIII

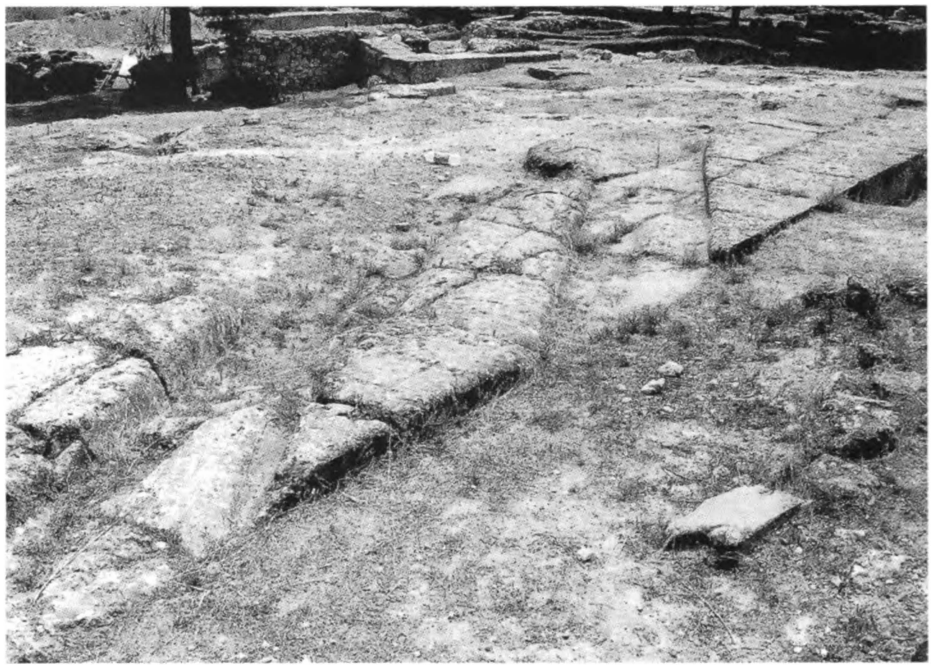
Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF VIRGINIA

IX



X

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF VIRGINIA

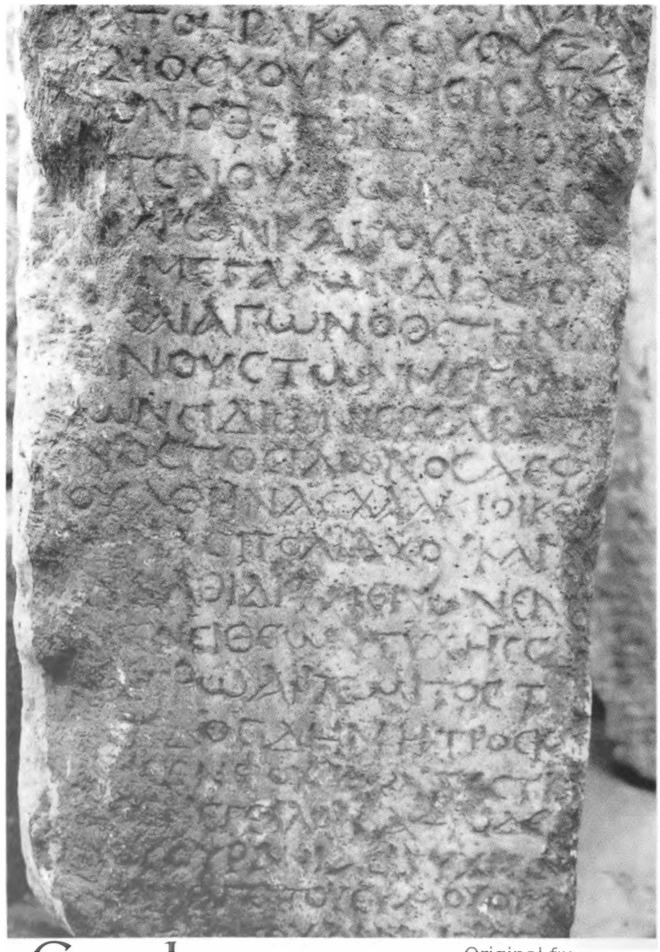


XI

XII

XIII

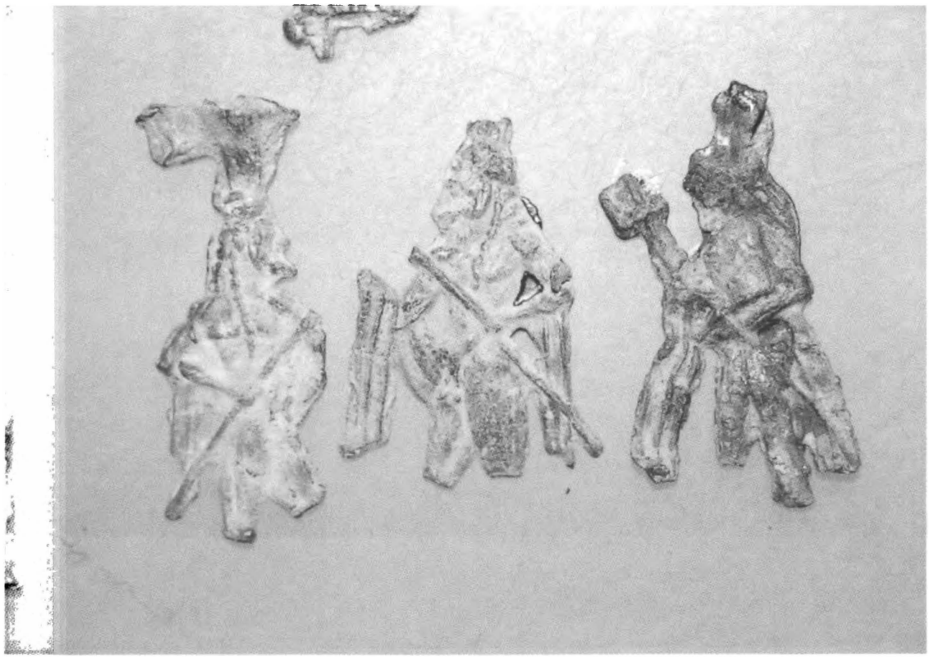
XIV



XV

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF VIRGINIA

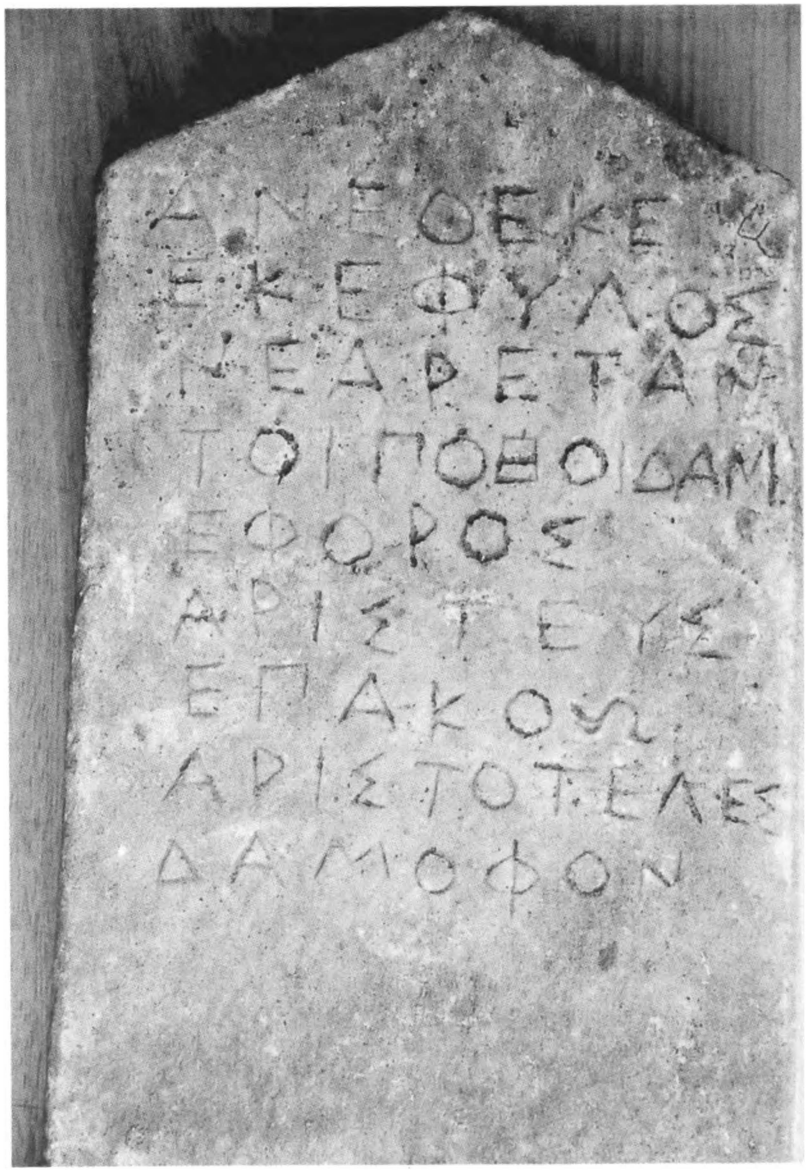
XVI



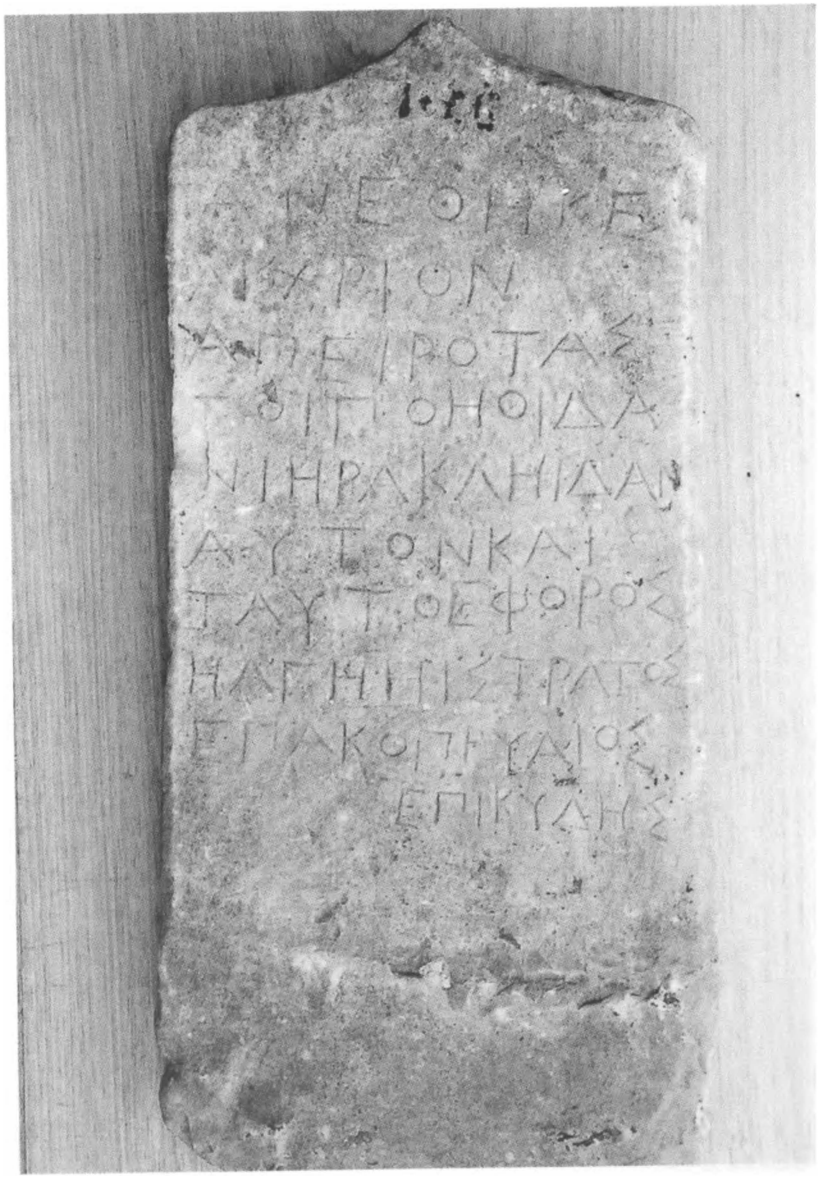
XVII

ΑΝΕΘΕΚΕ
ΤΟΙΠΟΗΟΙΔΑΝΙ
ΝΙΚΟΝ
ΝΤΚΑΦΟΡΙΔΑ
ΚΑΙΛΥΣΙΠΠΟΝ
ΚΑΙΝΙΚΑΡΧΙΔΑΝ
ΚΑΙΤΑΥΤΑΣΠΑΝΤΙ
ΕΦΟΡΟΣ
ΕΥΔΑΜΙΔΑΣ
ΕΠΑΚΟΕ
ΜΕΝΕΥΑΡΙΔΑΣ
ΑΝΔΡΟΜΕΔΕΣ

XVIII


ΑΝΕΘΕΚΕ
ΕΚΕΦΥΛΟΣ
ΜΕΑΡΕΤΑΝ
ΤΟΙΠΟΘΟΙΔΑΜΙ
ΕΦΟΡΟΣΙ
ΑΡΙΣΤΕΥΣ
ΕΠΑΚΟΥΣ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ
ΔΑΜΟΦΩΝ

XIX


ΠΕΟΙΗΚΕ
ΛΙΧΡΙΟΝ
ΑΜΠΕΙΡΟΤΑΣ
ΤΟΙΤΡΟΗΟΙΔΑ
ΝΙΗΡΑΚΛΗΙΔΑΝ
ΑΥΣΤΟΝΚΑΙ
ΤΑΥΤΟΕΦΟΡΟΣ
ΗΑΓΗΜΗΣΙΣΤΡΑΤΟΣ
ΕΠΑΚΟΙΤΗΣΑΛΟΣ
ΕΠΙΚΥΔΗΣ

Achevé d'imprimer le 15 décembre 2003 pour le compte du
Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
sur la presse offset d'Étienne RIGA, imprimeur-éditeur,
à La Salle, B–4120 NEUPRÉ

Téléphone : + 32 (0)4 372 15 66
Télécopie : + 32 (0)4 372 13 88
E-mail : etienne.riga@skynet.be

D/2003/0480/46

Poseidon erscheint besonders auf der Peloponnes als ein vielfältiger Gott, der keineswegs allein auf das Meer fixiert ist. Auf der Halbinsel läßt sich sein Kult bereits in mykenischer Zeit durch schriftliche Dokumente und materielle Hinterlassenschaften fassen. Hier zeigt sich der poseidonische Sakralraum in seiner architektonischen Gestaltung häufig bescheiden und beschränkt sich nach Möglichkeit auf das Nötigste. Großangelegte Kultorte wie in Isthmia oder auf Kalaureia stellen eher eine Ausnahme dar. Die peloponnesischen Kultstätten Poseidons liegen relativ oft auf Agorai, aber seine bedeutendsten Heiligtümer befinden sich doch in der Chora; auffällig ist hierbei das absolute Fehlen poseidonischer Kultorte auf einer Akropolis. Die Übernahme des Priesteramtes durch eine Frau auf Kalaureia oder in Sparta und das eigentümliche Pferdeopfer im argolischen Genesion gehören zu den überraschenden Elementen des Poseidonkultes auf der Halbinsel. Die Anzahl der Kultepitheta des Gottes auf der Peloponnes ist nicht sonderlich beeindruckend; die überwiegende Mehrheit hat mit dem Pferd zu tun, während interessanterweise Epitheta maritimen Charakters eher selten sind. Die seismische Aktivität, die binnenländischen Gewässer, die Pferdehaltung oder die Meereswelt sind Bereiche, in denen sich die Präsenz Poseidons am deutlichsten bemerkbar macht. Zu den wichtigsten Elementen des Poseidonkultes auf der Halbinsel gehört eindeutig die Verbindung des Gottes mit der Welt der Politik: In einigen Städten übernimmt er die Rolle der Schutzgottheit, während aus den vier bekannten Amphiktyonien der Peloponnes drei Poseidon als ihren Schirmherrn aufweisen.